



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعةالجزائر 2-أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم التاريخ

الحركة الإصلاحيّة في تونس(1900-1939)

دراسة في الأصول والأفكار والرّؤى

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في التاريخ المعاصر

إعداد: الطالب: سعيدبودينة   إشراف: الأستاذ الدكتور مولود عويمر

اللّجنة المناقشة

الإسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
لزهر بديدة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2-أبو القاسم سعدالله	رئيسا
مولود عويمر	أستاذ التعليم العالي	جامعةالجزائر2-أبوالقاسم سعدالله	مقررا
محمد بلقاسم	أستاذ محاضر	جامعةالجزائر2-أبوالقاسم سعدالله	عضوا
علاوي فضيلة	أستاذ محاضر أ	جامعةالجزائر2-أبوالقاسم سعدالله	عضوا
أمحمد دراوي	أستاذ محاضر	جامعة الجيلالي بونعامة-خميس مليانة	عضوا
عبد القادر قوبع	أستاذ التعليم العالي	جامعة زيان عاشور – الجلفة	عضوا

السنة الجامعية:2020-2021

بسم الله الرحمن الرحيم

(ربّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ التِيْ أَنْعَمْتَ عَلَيّ وَعَلَى وَالِدَيّ وأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصّالِحِين)

النمل: الآية 19

الإهداء

إلى هؤلاء:

- والديّ الكريمين أطال الله في عمرهما، ومتّعهما بوافر الصحة والهناء.

- أسرتي الصغيرة؛ أبنائي (أحمد، عبد الرؤوف، عبد الحق ووفاء)، التي انصرفت عنها حينا، وحرمتها حقها في أن تنال شيئا من متاع الدنيا.

- زوجتي، التي تقاسمت معي متاعب البحث، فصابرت وثابرت، أسأل الله أن يجزيها عني خير الجزاء

- أسرتي الكبيرة كل واحد بإسمه.

- كل من تربطني به زمالة أو صداقة أو قرابة.

- كل من كابد مشاق العلم، وتجشم الصّعاب لأجله.

أقدّم لهم ثمرة جهدي العلمي

شكر وعرفان

إلى الأستاذ الدكتور مولود عويمر، إستثناء وتقديرا، أتقدم بكبير شكري، وخالص إمتناني، لما قدمه لي من عون علمي ومادي، في سبيل إنجاز هذه الرّسالة.

إلى أساتذتي الدكاترة الأفاضل: شاوش حباسي وأحمد مريوش ولزهر بديدة، أسمى عبارات التقدير والمحبّة والشّكر على توجيهاتهم ونصائحهم.

إلى السّادة: الأساتذة الباحثين التونسيين: الدكتور عبد الجليل التميمي، الدكتور محمد ضيف الله، الدكتور حسن حبيب اللولب، على الرضا التونسي، أشكرهم شكرا جزيلا على أنهم حببوني في البحث بدماثة أخلاقهم، وسموّ تعاملهم.

إلى عمّال ومسؤولي: دار الكتب التونسية، الأرشيف الوطني التونسي، مراكز البحث في منوبة بدون إستثناء أو تخصيص، على رقيّ تعاملهم، وحسن خدماتهم، لهم خالص شكري وتقديري.

المختصرات الواردة في البحث

1-باللّغة العربية

أ.و.ت: الأرشيف الوطني التونسي
تح: تحقيق
تر: ترجمة
تع: تعليق
تعر: تعريب
تق: تقديم
ج: جزء
ح.ج.ت: حوليات الجامعة التونسية
د.ت.ن: دون تاريخ نشر
د.ط: دون طبعة
د.ك.و.ت: دار الكتب الوطنية التونسية
د.م.ن: دون مكان نشر
ع: عدد
م.أ.ت.ح.ت: المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية بتونس
م.أ.د.إ: المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية
م.أ.ك: موسوعة الأعمال الكاملة

م.ت.م: المجلة التاريخية المغربية
م.ت.و.ت: مركز التوثيق الوطني التونسي
م.د.ت: مجلة الدراسات التاريخية
مج: مجلد

2–باللغة الفرنسية

A.N.T : Archives Nationales Tunisiens
Bob : Bobine.
C.D.N.T : Centre Documentation National Tunisien.
Cart : Carton.
Doc :Document.
Dos :Dossier.
I.B.L.A: Revue de l'Institut des Belles-lettres Arabes.
I.S.H.M.N : Institut Supérieur d'Histoire du Mouvement National.
R.H.M : Revue d'histoire Magrébine.
s.d: sans edition

المقـــدمــة

مقدمة:

في ذات الفترة التاريخية(1861-1881) التي كان الاستعمار الفرنسي يترصد خلالها البلاد التونسية، برزت حركة إصلاحية متعددة الروافد والمكونات، هدفت إلى إعادة القوة إلى الدولة الحسينية، السائرة إلى حافة السقوط والإنهيار، وإلى إعادة الروح إلى المجتمع الوهن والمفكك والمشتت القوى.

واتسم التّيار الإصلاحي منذ البداية بالطابع الوطني، مقاوما شدّة وفظاعة الاستعمار الفرنسي، الذي أوقع البلاد في قبضة استغلالية واستعبادية لمدة 75 سنة. وجدير بالذكر أنّ الحركة الإصلاحية، التي انطلقت بالموازاة مع الحماية الفرنسية، قد إمتدت أصولها وجذورها إلى ماقبل الحماية، إلى منتصف القرن التاسع عشر، وهو ما يعرف بحركة التجديد والتحديث. التي قادها خير الدين التونسي، وجماعته من المصلحين أمثال أحمد بن أبي ضيّاف، ومحمد بيرم الخامس، ومحمود قبادو، والشيخ سالم بوحاجب، ومحمد بن عثمان السنوسي وغيرهم.

وكان هدفها الأول إعادة تقوية الدولة التونسية داخليا وخارجيا، تماشيا مع حركة الإصلاح والتحديث، التي كان يعيشها العالم الإسلامي وبعض أقطاره منها الدولة العثمانية ومصر،كما كان أساسها الأول هو الجمع بين الخصوصية الثقافية (الدين والانتماء) من جهة، والانفتاح على الحضارات الأخرى (منها الغربيةبالأخص)من جهة أخرى، إدراكا منهم لما يمكن أن تشكله تلك الحضارة من رافد ايجابي في عملية الإصلاح والبناء. يقول ابن أبي ضياف في ذلك:"أنّ القوم سبقونا إلى الحضارة [بأحقاب من السنين]حتى تخلّقوا بها، وصارت من طباعهم، وبيننا وبينهم بون بائن، ولله فينا علم غيب نحن صائرون اليه"[1]، ورغم فشل هذه الحركة الإصلاحيّة، بعزل رموزها ومنهم قائدها "الوزير خير الدين التونسي"، وهجرة رفاقه إلى خارج تونس، إلى أوربا والدولة العثمانية، ووقوع الحماية الفرنسية، فإنّ تأثيرات حركة خير الدين، استمرت حتى في ظل الحماية الفرنسية، حينما تجدّد الفكر الإصلاحي على يد تلاميذه، منهم الشيخ سالم بوحاجب، ومحمد بن عثمان السنوسي، البشير صفر، والمكي بن عزوز.

ويبرز لاحقا الزيتونيون بقوة في صلب الحركة الإصلاحية الثانية –محور دراستنا – التي أضحى نهجها نوعا ما مختلفا عن نهج الحركة في مرحلتها الأولى، وذلك بتركيزها أكثر على الجوانب الدينية والثقافية والتربوية، عملا بنصيحة محمد عبده، الذي زار تونس مرتين الأولى سنة 1884والثانية سنة 1903، إذ كان يرى بأن

[1] **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، د.ط، مج2، ج4، تح: لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، تونس، الدار العربية للكتاب، (د ت)، ص 103.

طريق الإصلاح عبر السياسة غير مجدٍ، في فترة السّيطرة الاستعمارية القوية، وأنّ الإصلاح في المجال التربوي، أسبق عن غيره من المجالات الإصلاحية الأخرى، بل منطلق لكل عملية إصلاحية تأتي بعده. خصوصا لما امتدت السياسة الإستعمارية إلى تخريب ثوابت الشخصية التونسية كالدين والتعليم والقيم الإجتماعية، فكان لابدّ أن تتركز جهود المصلحين التونسيين خلال مطلع القرن العشرين على مناهضة تلك السياسة، من خلال تعميق البعد العربي الإسلامي للشخصية التونسية.

وكان الفريق الإصلاحي الذي قام هذه المهمّة الإصلاحية الخطيرة، هم خريجو الزيتونة على وجه الخصوص منهم: محمد الطاهر بن عاشور، ومحمد الخضر الحسين، عبد العزيز الثعالبي، والطاهر الحداد، الشيخ محمد النّخلي ...وغيرهم. واختصّت الحركة الإصلاحية التي قادها هؤلاء بطابعها الإسلامي المحض، والمزاوجة بين الأصالة والمعاصرة، وكذا بين العقل والنقل والتجديد والاجتهاد.

– دواعي إختيار الموضوع:

هذا الموضوع كان من إقتراح أستاذنا المشرف، وقد لاقى عندنا ترحيبا واستحسانا، خصوصا وأنني عالجت موضوعا شبيها به في مرحلة الماجستير، لكنه مرتبط بالإصلاح الإسلامي في الجزائر بين 1925-1939من خلال مجلة "الشهاب"، فاكتشفت أنّ حركة الإصلاح في الجزائر أو تونس أو المغرب، جاءت تقريبا في نفس الظروف والخلفيات، وهي الإنحطاط الفكري والديني من جهة، وبروز الظاهرة الإستعمارية من جهة أخرى، وأنّ المشارب والمناهل لتلك الحركات،كانت أيضا متقاربة وفي بعض الأحيان متطابقة، فمثلا تأثير مدرسة المنار على الفكرة الإصلاحية في المغرب العربي كانت شاملة لها، وأيضا التّقدم الغربي قد مسّ تأثيره كل تلك الأقطار المغاربية، وأنّ الظاهرة الاستعمارية هي الأخرى قد اكتسحت كامل المنطقة.

وكانت تونس قد شهدت أكثر الحركات الإصلاحية تنوعا، من حيث الأسس، التي إنبنت عليها، ومن حيث تشعب اتجاهاتها، وذلك بسبب تنوع روافد ذلك الفكر الإصلاحي، كالصحافة والمؤسسات الإصلاحية مثل: المدارس والمعاهد والجمعيات ولعلّ أبرزها، جامع الزيتونة والمدرسة الصادقية والجمعية والخلدونية وغيرها. مما يوحي للباحث في الفكر الإصلاحي التونسي ذلك الزخم الإصلاحي الكبير، الذي ميّز تونس عن باقي بلدان المغرب العربي.

وقد حاولنا حصر جملة الأسباب، التي دفعتنا إلى البحث في هذا الموضوع كمايلي:

– الوقوف على تأثير تيّار الإصلاح الإسلامي في الحركة الوطنية التونسية، والدور الذي قدمه في تزويدها بعديد الإطارات المثقفة، وهي في أغلبها زيتونية التكوين، ذلك أنّ الحزب الدستوري، الذي أنشئ سنة 1920كان

مشروعا زيتونيا بإمتياز، من حيث قياداته وإطارته ومموليه ودعاته، كما كان هؤلاء أيضا المحركين الحقيقيين لأحداث هامة مثل: إضراب طلبة الزيتونة عام 1910، والإنتفاض ضد عمليات طمس الدين ومعالمه، ومنها سياسة التنصير، وعملية نصب تمثال لافيجري، وعقد المؤتمر الأفخارستي، والإحتفاء بخمسينية الاحتلال، ومشروع التجنيس وتداعياته، حيث مثلت مواقفهم القوة الضاربة والأكثر فعالية في التحرك السياسي في البلاد.

– إبراز دور الإصلاح الإسلامي في بعث الشخصية العربية الإسلامية للتونسيين، والعمل على صيانة الذاتية والهوية التونسية خصوصا، لأنّ البلاد التونسية قد واجهت حملات الإستلاب الفكري بعد استقرار الحماية الفرنسية بجيوشها ومؤسساتها وثقافتها بالمنطقة، وأخذت أفكاره، ونظريات ساسته تنتشر بسرعة. فكيف تعاملت هذه النّخبة الإصلاحية مع هذا التّحديّ؟

– محاولة فهم وتتبع تطوّر الفكر الإصلاحي من خلال أدبيات الحركة الإصلاحية؛كالصحافة التي واكبت المسار الإصلاحي، وعبّرت عن قضاياه من زاوية الشاهد الناقد، وأيضا من خلال التّراث الإصلاحي الذي خلّفه المصلحون التونسيون قبل الحماية وبعدها، وهو كثير ومتنوع، قدم لنا عصارة تفكيرهم الإصلاحي، بالإضافة إلى الخطب والمحاضرات، التي ألقاها هؤلاء المصلحون في النوادي والجمعيات والاجتماعات العامة، والتي كانت سهامها موجهة دوما إلى السياسة الاستعمارية، وإلى مهاجمة مظاهر التخلف والجمود في الفكر والدين، ودعت من جانب آخر إلى الإهتمام بالعلوم الحديثة، وفتح باب الإجتهاد والتّجديد في الفكر الديني، والإنفتاح على ثقافة الآخر .

– الرغبة في تقديم دراسة تتسمّ بنوع من الشمولية لفكر الحركة الإصلاحية التونسية، قبل و أثناء فترة الإحتلال الفرنسي لتونس، خصوصا إذا علمنا أنّ الدراسات المطّلع عليها في هذا الباب، كانت في أغلبها دراسات جزئية ومتناثرة، إهتمت بدراسة الفكر الإصلاحي لبعض المصلحين التونسيين بصورة فردية وجزئية، مما يبقي الصورة العامة لحركة الإصلاح في تونس مبتورة وناقصة، باستثناء بعض الدراسات، التي اهتمت بالفكر الإصلاحي العام، منها دراسة رشاد الإمام المعنونة،"بالتفكير الإصلاحي في تونس في القرن التاسع عشر إلى صدور قانون عهد الأمان"، والتي تناول فيها ا الحركة الإصلاحية في ظل فكر المصلحين، الذين إلتفوا حول الوزير خير الدين التونسي (1873–1877)،وهي دراسة وإن تميزت بالعمق في التحليل والإستنتاج، إلاّ أنها اختصّت بفترة ماقبل الحماية الفرنسية على تونس، وتركزت بالخصوص على الجانبين السياسي والعسكري. ودراسة الباحث الأستاذ الطاهر المناعي الموسومة بـ "المثقفون التونسيون والحضارة الغربية بين الحربين العالميتين 1919–1939"، عالجت الفكر الإصلاحي التونسي، في ضوء العلاقة بين تونس وأوربا، أو العلاقة بين

الحضارة الغربية الوافدة، وما تحمله من عناصر مادية وفكرية وسلوكية، أضحت مثالا ناجحا للتّطور والتقدم الأوربي، ومن وجهة أخرى حضارة عربية إسلامية، شابها كثير من مظاهر الضعف والتخلف (الجمود والتقليد الفكريين والمحافظة الدينية)، غير أنّ هذه الدراسة إقتصرت على نماذج من التفكير الإصلاحي في تونس بين الحربين، ولم تتوسع بالشكل المطلوب في جذور وأصول ذلك التفكير الإصلاحي قبل الحماية الفرنسية،كما أنها حاولت أن تُظهر التأثير الأوربي العميق في الإصلاح التونسي دون غيره من مصادر التأثير الأخرى.

- كان من أقطاب الإصلاح الإسلامي محلّ الدراسة، من هم من أصول جزائرية، مثل الإمام الخضر الحسين، والشيخ عبد العزيز الثعالبي فهما جزائريان الأصل، تونسيان المولد والنشأة، وقد زارا كلاهما الجزائر كمبادرة منهما للتعرف على أرض الأجداد، وجس نبض الفعل الإصلاحي، مما يدل ذلك على البعد المغاربي للحركة الإصلاحية التونسية.

- إشكالية البحث:

إنّ الإقبال على دراسة الفكر الإصلاحي التونسي، خلال مرحلة الحماية الفرنسية، وبالأخص بين 1900-1939، يثير في الحقيقة إشكالية دراسة صراع حضارتين متناقضتين؛ حضارة أوربية غازية تحمل تصورات جديدة لمعاني السلطة والحكم في المجال السياسي، ولمعاني التربية والتعليم في المجال الثقافي، ولمعاني المعاملات الدينية والاجتماعية والاقتصادية في المجالين الاجتماعي والاقتصادي؛ أي أن الطابع العام لهذه الحضارة هو الحداثة في مختلف معانيها ومجالاتها، والتي تتلخص في تمسّك الإنسان الأوربي في العصور الحديثة بالعلوم الصحيحة، وتمجيد العقل الحرّ، والمعارف التجريبية، بعيدا عن مصادر المعرفة الأخرى، وخاصة الغيّبية (الدين)، وجعل الفرد محور الإهتمام والتنمية بصورة مطلقة، مما أخفى ذلك، البعد الديني في تلك الحضارة، ونمى فيها البعد الماديّ في أقصى حدوده. أمّا الحضارة الثانية، فهي تلك التي تمّ الإعتداء عليها، وتعرضت بعدها إلى محاولات الإلغاء والطمس في ظل السياسة الاستعمارية المصبوغة بالروح الصليبية، وقد ميّز هذه الحضارة التراجع والتقهقر في كل المجالات، وخصوصا في المجالين الديني والفكري، بظهور أنماط التدين الفاسدة، والفهم الخاطئ للدين، وغلق باب الاجتهاد والتجديد في الفكر الديني، والتشجيع على التقليد، وتجميد دور العقل الإنساني في حل المعضلات المطروحة، مما يعني أنّ هناك "تحدٍ واستجابة" حسب نظرية تفسير التاريخ المعروفة لدى "أرنولد توينبيArnold Toynbé".

ولهذا فانّ حركة الإصلاح الإسلامي في تونس خلال نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، جاءت ردا على توسع القوى الأوربية وتهديداتها الحضارية والفكرية خاصة، وتعبيرا عن الوعي بالخلل الحاصل

في علاقات القوة، وأيضا ردا على تيّار العالمية العلمانية للحضارة الحديثة، الذي سرعان ما تحول إلى واقع استعماري، برزت حقائقه في الاستيلاء على الأرض والخيرات، واسترقاق البشرية، وإستهداف المقدسات.

ولهذا تتنزل دراسة الفكر الإصلاحي التونسي في التساؤل الرئيسي: إلى أي مدى استطاعت الحركة الإصلاحية التونسية، أن تحقق الانسجام بين موروثها الحضاري الأصيل من جهة، ومنجزات الحضارة الغربية الوافدة من جهة أخرى، في معالجاتها الإصلاحية للأوضاع التربوية، والدينية، والإجتماعية، في تونس خلال الفترة الممتدة بين 1900-1939؟ وقد تتفرع بالضرورة عن هذه الإشكالية الرئيسية مجموعة من التساؤلات يمكن تحديدها كما يلي:

-ماهي جذور الحركة الاصلاحية التونسية، وماهي منطلقاتها ومرجعياتها الفكرية؟

- من هم أبرز أقطاب الفكر الاصلاحي بتونس، وما هي مواقفهم من قضايا عصرهم؟

-كيف تعاملت سلطة الحماية، والحكومة التونسية مع نشاط الحركة الاصلاحية التونسية؟

-ماهي أبرز تيارات الحركة الإصلاحية، وما القواسم المشتركة بينها؟

- المجال الزمني للدراسة:

إنّ اختيار مدة الدراسة المحصورة بين 1900-1939 لم يكن محل الصدفة وإنما فرضته معطيات وأحداث تاريخية هامة، ففي مطلع القرن العشرين بلغ الاحتلال الفرنسي أقصى مستواه من القمع والإضطهاد ضد التونسيين، خصوصا الإضطهاد المعنوي، الذي تجسّد من خلال محاصرة اللّغة العربية والدين الإسلامي، وعرقلة الصحافة العربية من خلال قانون الضمان الصحفي 1897-1904[1]، وإغراق الشخصية التونسية في مشروع الإندماج والتّجنس.

كما شهدت بدايات القرن العشرين، أحداثا من الجانب التونسي، أثرت في الفكر الإصلاحي التونسي؛ منها الطفرة الصحفية بعد إلغاء قانون الضمان الصحفي على الصحافة الأهلية العربية في 2جانفي 1904، والسماح للحركة الصحفية بالانتعاش والنشاط، وخصوصا الصحف الإصلاحية؛ فظهرت مجلة "السّعادة العظمى"، ثم لاحقا "المجلة الزيتونية"، وتجددت جريدة "الحاضرة"، و"الزهرة"، وظهرت جريدة"الإتحاد الإسلامي"، وقبلهما جريدة "سبيل الرشاد"...الخ.

---

[1] ظهر هذا القانون عهد المقيم العام بول كمبون 1884وانتهى في عهد المقيم العام الثالث ماسيكو 1887، وقدرت قيمة الضمان بـ 6000فرنك ف.ثمّ تجدد في 2جانفي1897، مما أعجز مديري الصحف على الوفاء به، استمر هذا الوضع ثماني سنوات (1897-1904) ليتم إلغاؤه في عهد المقيم العام ستيفان بيشان.**للمزيد أنظر**، على المحجوبي، **جذور الحركة الوطنية التونسية بين الحربين،1904-1934**، **ط1**، تع عبد الحميد الشابي، تونس، بيت الحكمة، (1999)، ص 109-111.

كما أنّ زيارة محمد عبده لتونس عام 1903، فرغم قصرها-بين9 و24 سبتمبر-قد تركت آثارا واضحة في الفكر الإصلاحي التونسي، إمتدت لسنوات طويلة.

وخلال هذا المجال الزمني عالج الإصلاحيون التونسيون على إختلاف تياراتهم، قضايا إصلاحية خطيرة، إحتدم من حولها كثير من الجدل والنقاش فيما بينهم، وكذلك مع المحتل الفرنسي؛ مثل قضية تعليم وتحرير المرأة التونسية، ووضعها الديني والإجتماعي، وقضية تجنيس التونسيين بين 1910-1933، وتداعياتها الدّاخلية والخارجية، ومعضلة إصلاح التعليم الزيتوني وتحديثه بين 1898-1938، وقضايا إصلاح العقيدة، وتجديد الفكر الديني.

يضاف إلى ذلك ظهور الفكر النقابي، وبدية تبلوره على يد محمد على الحامي منذ عودته من الخارج، وبروز أوّل منظمة نقابية خاصة بالتونسيين في 1924 وانخراط كثير من المصلحين فيها، وفي الحركة العمالية، والإنشغال بقضاياها ومطلبياتها، منهم على سبيل المثال الطاهر الحداد، ومحمد الفاضل بن عاشور.

غير أنّ طبيعة الموضوع، تفرض على الباحث في أغلب الأحيان أن يخرج عن الإطار الزمني المحدّد إما بطريقة قبلية أو بعدية، لما تستلزمه الضرورات العلمية والمنهجية، فدراسة الحركة الإصلاحية في ظل الحماية الفرنسية تتطلب من الباحث العودة إلى تتبع أصول الفكر الإصلاحي ومرجعياته إلى ما قبل الحماية الفرنسية، أي إلى منتصف القرن التاسع عشر، وبالضبط إلى مرحلة الإصلاحات السياسية والعسكرية، التي بدأت مع عهد المشير أحمد باشا(1837-1855)وَمنْ خلَفه من البايات مثل محمد باي(1855-1859)، ومحمد الصادق باي(1859-1882) الذي صدر في عهده أوّل دستور في العالم الإسلامي (عهد الأمان)، وأيضا إلى فترة الوزير خير الدين التونسي، الذي شهدت تونس أثناء مدة حكمه القصيرة(1873-1877) انجازات إصلاحية، كادت أن تجنّب تونس الأطماع الأوربية المتربصة بها حينذاك، لولا أنها جاءت متأخرة ومكلفة، ثم عجّلت استقالة خير الدين عن الوزارة بطيّ صفحتها.

ولهذا فانّ الحركة الإصلاحية التي ستنشأ في ظلّ الهيمنة الفرنسية على تونس، هي مدينة بالشيء الكثير في أصولها ومناهلها إلى تلك الحركة الإصلاحية التي ظهرت قبل مجيء الفرنسيين، بل هي امتداد طبيعي لها.

– في منهج ومصادر الدراسة:

تعتمد هذه الدراسة على أكثر من منهج، إعتمدنا أولا المنهج الوصفي السّردي، حينما يتعلق الأمر بالتعريفات، أو ذكر تفاصيل أو مهام اللّجان الإصلاحية، أو برامج الجمعيات والأحزاب. ووظفنا ثانيا المنهج التاريخي التحليلي، لما تناولت مضمون الشهادات والنصوص التاريخية ضمن سياقها التاريخي العام والخاص.

كما كان يتحتم علينا من جهة أخرى بسبب كثافة المادة التاريخية، وبالأخص الأرشيفية إلى عقد مقارنات بين مضامين تلك الوثائق، وإسقاطها على الأحداث التاريخية المدروسة، لنستكشف من خلالها تناقضات الروايات التاريخية وترجيح الوثائق الأقرب إلى بناء الحادثة التاريخية. واستعنا ثالثا بالمنهج الإحصائي لدراسة الظواهر الإجتماعية؛ مثل عدد السكان، ونصيبهم من الدخل مقارنة بالأجانب المستعمرين، وتوزيع الثروات بين المجتمع التونسي والمجتمع الأوربي، وتطوّر عدد المتجنسين بين 1925و1933...إلخ.

وقد اعتمدنا في انجاز هذه الدراسة، على كمٍ مهم ومتنوع من المصادر والمراجع، كانت أبرزها آثار أقطاب الإصلاح قبل وبعد الحماية، ومنها مثلا: كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" لخير الدين التونسي، وكتاب "صفوة الإعتبار بمستودع الأمصار والأقطار" لبيرم الخامس، وكتب محمد السنوسي مثل "الاستطلاعات الباريسية"،"الرحلة الحجازية"(ثلاث أجزاء)، وكتاب أحمد بن أبي ضياف "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان" (ثماني أجزاء). عبّرت هذه الآثار بوضوح عن مرحلة هامة من تطوّر الفكر الإصلاحي، وعن أفكار ورؤى مفكرين ومصلحين إنشغلوا بقضية بلادهم، وكيفية دفع غوائل التّدخل الخارجي عنها (الإستعمار)، وتكاد تجمع رؤى الإصلاح لدى هؤلاء المصلحين على ثلاث نقاط رئيسية هي:
– الإصلاح من القمة إلى القاعدة أو مانسميه بالإصلاح السياسي والوطني، –ضرورة الاقتباس عن الغرب المتحضر كل ما يفيد في بناء الدولة والمجتمع، –تحرير العقل وتجديد الدين.

أما عن آثار رجال الإصلاح أثناء فترة الحماية، فهي عماد هذه الدراسة، حيث كشفت لنا أفكار هؤلاء ورؤاهم الإصلاحية، حول أكثر من قضية إصلاحية مثل قضايا: المرأة، والتعليم، والتجنيس، الإصلاح الديني، والعمل النقابي، وتصوير الواقع الإستعماري في كل المجالات...الخ. أذكر منها آثار الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "أليس الصبح بقريب"، و"أصول النظام الاجتماعي"، و"مقاصد الشريعة الإسلامية"، وآثار محمد الفاضل بن عاشور: "الحركة الأدبية والفكرية" و"أركان النهضة الأدبية بتونس"، ومؤلفات الثعالبي وبالأخصّ منها كتابيه: "تونس الشهيدة"، و"كتاب روح التّحرر في القرآن"، وآثار الطاهر الحداد: "إمرأتنا في الشريعة والمجتمع"، و"جامع الزيتونة، و حركة إصلاح التّعليم الإسلامي"، و"العمال التونسيون والحركة النقابية"، وكتب

الإمام محمد الخضر الحسين المتنوعة، والتي أُعيد جمعها وطبعها مؤخرا بدار النوادر اللبنانية عام 2010 في حلّة أنيقة، وهي تتضمن خمسة عشر مجلدا. وكتب الردود العلمية على أطروحات وأفكار المصلحين التونسيين، أبرزها: "كتاب الحِداد على امرأة الحدّاد "للشيخ محمد الصالح بن مراد. و"سيف الحق على من لا يعرف الحق" للشيخ عمر بري المدني. بالإضافة إلى كثير من المراجع المتخصصة والمقالات العلمية العديدة في كثير من المجلاّت. بالإضافة إلى الإستعانة بآثار أقطاب الإصلاح في المشرق، ومنها كتابي تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده لمحمد رشيد رضا(ج1و3)، والأعمال الكاملة لقاسم أمين، وهذا بسبب علاقة التأثير والتأثر بين مصلحي تونس ومصلحي مصر والشرق عموما، فمثلا الذي يطالع كتابات الثعالبي والحداد حول المرأة التونسية وقضاياها الإصلاحية، يلمس تأثيرا كبيرا لقاسم أمين على فكر الرجلين.

وحتى تكتمل صورة الحقيقة التاريخية لجأنا إلى تطعيم دراستنا بمادة أرشيفية، تحصلنا عليها من الأرشيف الوطني التونسي، وهي المحفوظة ضمن ملفات سلاسل: الحركة الوطنية(D)و(E). كما استعملنا أرشيفات المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية بمنوبة، أو ما يعرف بأرشيف (الكي دورسي)، وما يلاحظ على أغلب صناديقها أنها غير مرتبة أو مصنفة، مما يضطر الباحث إلى البحث في كامل الصناديق، للعثور على وثائق أرشيفية ذات صلة بموضوع البحث.

وللتذكير فإننا قد قمنا بتعريب الإحالات الخاصة بهذا الأرشيف في متن الرسالة، بما يتماشى ولغة البحث، غير أنه من جانب آخر أدرجنا قائمة خاصة بهذا الأرشيف المعرّب بلغته الأصلية(الفرنسية) في قائمة البيبليوغرافية، التزاما منا بالأمانة العلمية، وتمكينا للباحثين في حالة العودة إلى مصادر هذا الارشيف الأصلية.

وإلى جانب ذلك أجرينا مقابلات مع أكاديميين تونسيين متخصصين، وضحوا لنا المعالم الرئيسية لدراستنا وأجابوا على بعض استفساراتنا وأسئلتنا، التي كنا نراها غاية في الغموض واللُبس، ومن هؤلاء الدكتور عبد الجليل التميمي، والدكتور محمد ضيف الله، والدكتور حسن حبيب اللولب، وتراسلنا مع بعض أقارب المصلحين التونسيين منهم الأستاذ علي الرضا الحسيني إبن أخ الإمام محمد الخضر الحسين، الذي جمع آثار عمّه وحققها في 15 مجلدا. فكانت تلك اللقاءات والمراسلات مع هؤلاء، تكملة لثغرات البحث وربطا لحلقاته المتباعدة.

- الدراسات السابقة:

كما اطلعنا على أهم الدراسات الحديثة في مجال بحثنا، أو تلك القريبة منه، من أجل استكمال جوانب النقص التي وقفت عندها البحوث السابقة. والاستفادة في تجنب السلبيات والمزالق، التي وقع فيها من سبقونا من الباحثين، وكذا تجنب الصعوبات التي عانوا منها.

ومنها الدراسة التي أصدرها الباحث التونسي عبد اللطيف الهرماسي الموسومة "المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في الجزائر وتونس" الصادرة عن المركز العربي للأبحاث عام 2018، وهي عبارة عن دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع أو ما يعرف بالسوسيولوجية التاريخية، حاول صاحبها توضيح وكشف العلاقة بين النّخب الدينية والمسعى الإصلاحي خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وإبراز ظروف وحيثيات الإلتقاء بين الموروث الإسلامي والحداثة الغربية، بما مارسته من جاذبية، وما أثارته من مخاوف، ولا سيّما أنها وفدت مسلحة بالقوة الإستعمارية، لكن الدراسة ركزت بشيء من التّخصص على النّخب الإصلاحية الإسلامية فحسب، مهملة النّخب الإصلاحية الأخرى، ومنها التّيار الإصلاحي الليبرالي، أو ما يعرف بجماعة التونسي أو الشباب التونسي بقيادة على باشا حمبة، ودورهم في الفكر الإصلاحي بشكل عام. كما أنها لم تتعرض للتيّار المحافظ رغم وجود عناصر ونخب إصلاحية في صفوفه، قدمت رؤى وأفكار إصلاحية في المجالات الاجتماعية والتربوية، منهما الإمام محمد الخضر الحسين والشيخ محمد النخلي.

وتوجد دراسة أكاديمية أخرى، تحت عنوان "العلماء التونسيون" للباحث الأجنبي "أرنولد قرين" ، تناول من خلالها البنية التاريخية والاجتماعية للعلماء التونسيين، وعلاقاتهم مع السلطة الرسمية، والمؤسسات الدينية، وعموم المجتمع التونسي. ورغم ما إحتوته هذه الدراسة من تحليل عميق وموثق لحركة العلماء التونسيين، وضبط لصلاتهم المختلفة مع طبقات المجتمع المختلفة، غير أنها تبقى دراسة أجنبية، تجانب الصواب في كثير من أحكامها، كما أنها دراسة عامة للعلماء دون توضيح طبيعة هؤلاء العلماء من حيث انتماءاتهم الاجتماعية، وكذا الإصلاحية والسياسية.

وهناك دراستان حول الزيتونة للباحث الجّاد الدكتور علي الزيدي، الأولى حول تاريخ النّظام التّربوي للشعبة العصرية الزيتونية بين 1951-1965، تقدم بها الطالب لنيل شهادة التعمق في البحث بكلية الآداب و العلوم الإنسانية بتونس، وهي وإن كانت خارج المجال الزمني لدراستنا، فإنها خصصت في بابها الأوّل مبحثين كاملين عن جامع الزيتونة-كمؤسسة دينية وتعليمية واصلاحية- من حيث الواقع التربوي والتعليمي

والإجتماعي لهذه المؤسسة العتيقة، "الذي ظلّ التعليم فيه متأخرا في كل مظاهره بثلاثة قرون"[1]، وأبرزت الجهود الإصلاحية التي مسّت هذه المؤسسة شكلا ومضمونا بين 1898و1938.

و الدراسة الثانية هي بعنوان "الزيتونيون ودورهم في الحركة الوطنية التونسية 1904-1945"، بنفس الكليّة تقدم بها الباحث المذكور لنيل درجة دكتوراه الدولة سنة 2003، وهي من الدراسات الأكاديمية الرصينة، التي ضمّنها صاحبها مادة علمية ثرية، خصوصا الأرشيفية منها، أبرزت الدّور الطلائعي للزيتونيين أساتذة وطلبة ومصلحين في القضية الوطنية التونسية، عن طريق تأسيس الجمعيات، وتحرير العرائض وتنظيم الإحتجاجات والمظاهرات، وكتابة المقالات الإصلاحية في الجرائد والمجلات، تخص قضايا الدين واللّغة والفكر والتعليم، والاجتماع، مما تقتضيه مجالات الإصلاح واهتماماته، مثل مكانة المرأة، ونظرة المجتمع إليها، وإلى القضايا المتصلة بها، وهاجس التجنيس، ومخاطره الفردية والإجتماعية. ولكن تخصّص هذه الدراسة في تتبع إسهامات الزيتونيين الإصلاحية والوطنية فحسب، قد أقصى إسهامات أخرى من قطاعات مماثلة، ونقصد بذلك دور الخلدونيين والصادقيين، في ذلك العطاء الإصلاحي والوطني.

مثلت الصحافة أيضا بمختلف اتجاهاتها، في تلك الفترة، مصدرا مهما في دراستنا هذه، لأنّ الوثائق الأرشيفية أو تراث الفكر الإصلاحي، لا يزودان الباحث بتفاصيل خبرية دقيقة عن ظروف ووقائع الحادثة التاريخية، بقدر ما توفره الصحافة المكتوبة، خصوصا وأنّ الحركة الإصلاحية التونسية مثلت الصحافة لديها ركيزة أساسية ووسيلة هامة في نشر الوعي الإصلاحي، لدى فئات إجتماعية عريضة، ولهذا فإنّ تلك الصحف المعبرة عن الإتجاه الإصلاحي أو المناقضة له، كانت تكتب من زاوية الشاهد الناقد، وأذكر منها صحيفة "التونسي"، بنسختيها الفرنسية والعربية، وجريدة "الإتحاد الإسلامي" ،"الصواب"، و"النديم"، وكذا المجلاّت الإصلاحية ومنها مجلتي: "السعادة العظمى" للإمام محمد الخضر حسين، والمجلة الزيتونية لكبار علماء الزيتونة.

غير أننا نلفت انتباه الدارس لهذه الرسالة أنّ أغلب هذه الصحف كانت تفتقر منهجيا إلى ترقيم صفحات واضح خصوصا التي تعرضت منها إلى عوامل الطبيعة كالرطوبة فأحدثت فيها إتلاف جزئي، أو تلك التي تم تصغيرها وتجميعها في ميكروفلم، مما يتعسّر في الغالب معرفة رقم الصفحة، فقمنا من جانبنا كإجتهاد، بافتراض أرقام الصفحات على أساس ما توفر لدينا من تلك الجرائد.

كما أننا استعنا بأعداد من مجلاّت غير تونسية، ومنها مجلّة "المنار" لصاحبها الشيخ محمد رشيد رضا خصوصا في مجال الإصلاح التربوي، لما مارسته هذه المجلة من تأثير عميق في حركة الإصلاح في تونس،

[1] ط1، تونس، منشورات مركز البحوث في علم المكتبات والمعلومات، الشركة التونسية للفنون،1986، ص 43-44.

وقد كانت توزع بانتظام ولها مقروئية واسعة بين التونسيين، ولها مراسلون منهم البشير صفر، الشاذلي درغوث والهادي السبعي، ووكلاء تونسيون أيضا منهم علي بن الحاج محمد زنين، يضمنون لها الاشتراكات والتوزيع[1].

- صعوبات البحث:

إنّ بحثنا هذا الموسوم بالحركة الإصلاحية في تونس 1900-1939 قد شهد في مختلف مراحل إنجازه جملة من الصعوبات، التي يمكن أن نصنفها في نوعين:

- صعوبات متعلقة بموضوع البحث في حدّ ذاته؛ ومنها أنّ هذا الموضوع وبهذا العنوان لم يتم بحثه من قبل إلاّ في جزئيات منه، مما يصعب على الباحث تكوين تصوّر نهائي حول موضوعه، أو على الأقلّ تحديد المفاصل الرئيسية للموضوع، يضاف إلى ذلك أنّ البحث في الحركة الإصلاحية خلال فترة الحماية، يفرض على الباحث الإلمام بتاريخ الفترة الاستعمارية في تونس من جميع جوانبها، بداية بالتطرق إلى الأوضاع العامة قبل الحماية وبعد الحماية في تونس، والتنظيمات الإستعمارية المستحدثة في جميع المجالات، حتى تتكون صورة عامة لدى الباحث، ليستطيع أن يبني عليها مجالات العمل الإصلاحي، الذي ظهر خلال تلك الفترة، باعتبار أنّ العمل الإصلاحي، الذي أبداه المصلحون التونسيون خلال فترة الدراسة، ما هو إلاّ نتيجة حتمية للسياسة الاستعمارية المطبقة، وبالأخص في المجالات الدّينية والاجتماعية والتربوية. فيجد الباحث نفسه والحالة هذه يعالج موضوعا واسعا في مضمونه وشكله.

يطرح هذا الموضوع أيضا إشكالات عديدة أمام الباحثين، لعلّ أبرزها **إشكالية المصطلح**، فالموضوع محلّ الدراسة، وعبر فصوله الخمسة، يعجّ بكثير من المصطلحات الإصلاحية، التي تبدو أحيانا بسيطة في مبناها ومعناها، غير أنّ واقع البحث يثبت العكس، ومنها أذكر على سبيل المثال: التجديد الديني، الإصلاح الديني، ثنائية العقل والدين، المجددون، والمحافظون، التراث، التقليد، الجمود الفكري، وغيرها كثير جدا.

وهي كلمات مفتاحية في متن البحث، يجب التعريف بها أو شرحها، لأنّ مضمون الدراسة يتوقف عليها إلى حدٍ كبير؛ فمثلا ما المقصود "بالمصلح"، أو من هو "المصلح"؟ هل كل من ثار على أوضاع مزرية معينة دينية كانت، أو إجتماعية أو تربوية، يمكن أن نطلق عليه لفظة مصلح؟ أم أنّ المصلح لابدّ أن تتوفر فيه ضوابط معينة، وشروط محددة ليصحّ أن ننعته بالمصلح؟ ونفس الشيء ينطبق على المجدِّد. ومن جهة أخرى، هل كل من عادى التّجديد أو الإصلاح يمكن أن نعتبره محافظا متزمتا لا يقبل بالتغيير والإنتقال من وضعية

[1] أبو القاسم سعد الله، **بحوث في التاريخ العربي الإسلامي**، بيروت، دار الغرب الاسلامي، ط1(2003)، ص 111.

معينة إلى وضعية أخرى مغايرة؟ وهل تعني مثلا "الأصالة" كمصطلح كل ما ينطوي تحت كلمة التراث أو الموروث، سواء كان ثقافيا أو دينيا واجتماعيا أو سياسيا؟ وبالمقابل من ذلك، هل الحداثة أو المعاصرة تقتضي منا الإنفتاح والإقتباس ومسايرة العصر في كل تفاصيله غثّها وسمينها، أمْ أنّ العملية ستخضع لمحددات ومعايير أبرزها: مدى التوافق أو التعارض مع الدين أو مع متطلبات واحتياجات الإنسان في تطوّره الزماني والمكاني؟

والصعوبة الثانية، التي واجهتنا أثناء إعداد هذا البحث، تتعلق بطبيعة التفكير الإصلاحي، وأسسه ومرجعياته، فالحركة الإصلاحية في تونس كانت متعددة الاتجاهات والأفكار والرؤى، فهناك المصلحون الاجتماعيون كالطاهر الحداد، وعلى الحامي، وهناك المصلحون الدينيون مثل محمد الطاهر بن عاشور ومحمد النّخلي ومحمد الفاضل بن عاشور والإمام محمد الخضر حسين، وهناك المصلحون السياسيون مثل جماعة الشباب التونسي، ومنهم الأخوين محمد و علي باشا حمبة، وهناك من المصلحين من وُجدت فيهم كل هذه الاتجاهات المذكورة مثل الشيخ عبد العزيز الثعالبي. وهذا التّعدد في اتجاهات الحركة الإصلاحية يطرح أمام الباحث زخما كبيرا من الأفكار الإصلاحية المتنوعة، تجعله مشتت الذهن أو تائها في محاولة صهرها في إتجاه إصلاحي بعينه.

أما الصعوبة الثالثة، فتتمثل في تشعب الموضوع، وكثرة المادة المتعلقة به، ولهذا إكتفينا فقط بدراسة نماذج معينة من المواضيع الإصلاحية في مجالات أيضا معينة، وبطريقة عمودية، حتى لا يكون موضوع دراستنا "مطول ممل أو مختصر مخلّ"، وركزنا على دراسة **الإتجاه الإصلاحي الإسلامي** أكثر من الاتجاهات الإصلاحية الأخرى كالإتجاه الإصلاحي الليبرالي، أو الإصلاحي اليساري. كما أنه قصدنا بمصطلحي "الزّيتوني" كل من تعلّم وتكوّن وتخرّج من جامع الزيتونة، و"مَدْرَسِي" كل من تلقى تكوينا وتعليما نظاميا في المدارس أو المعاهد التي أشرف عليها المستعمر الفرنسي تأسيسا أو تسييرا مثل "المدرسة الصادقية" و"ثانوية كارنو" مثلا.

– وهناك صعوبات متعلقة بظروف البحث، ويأتي في مقدمتها الأعباء المادية، والمشاق النفسية، التي تحملناها في سبيل إتمام هذه الدراسة، حيث كانت عملية البحث عن المادة العلمية ليست بالأمر الهيّن، فقد زرنا تونس أربع مرات بين سنوات 2014-2018، من أجل البحث في دور الأرشيفات، والمكتبات التونسية، وكذا مراكز البحث الأخرى المتواجدة هناك. ثم إنّ تركزها بالكامل في العاصمة تونس، قد أثقل كاهلنا نحن الباحثين الأجانب كثيرا بالأتعاب والمصاريف، التي كانت تفوق قدراتنا المادية، ذلك أننا لم نستفد مطلقا من منحة تربص وبحث خلال فترة إنجاز هذه الدراسة. غير أننا كنا مقتنعين وواعين منذ البداية بصعوبة

تلك المهمة العلمية، وكثرة المثبّطات التي يمكن أن تعرقل أو تحول دون إتمام هذا البحث، فكان سلاحنا الوحيد هو التّحدي والمثابرة، وتشجيع الأستاذ المشرف وتوجيهاته لنا، مما أسهم ذلك في تذليل الكثير من تلك الصعوبات والعراقيل.

ويضاف إلى جملة الصعوبات المذكورة، الالتزامات العائلية والمهنية، حيث كنت اشتغل أستاذا للتعليم الثانوي، وبحجم ساعي مكثّف (23 ساعة أسبوعيا) مدة خمس سنوات من عمر هذا البحث، مما يجعل عملية التفرغ للبحث الأكاديمي صعبة وفي حدود زمنية ضيّقة جدا.

- خطّة البحث:

وفّرت لنا تلك المصادر والمراجع المذكورة أعلاه معلومات متنوّعة، غطّت معظم جوانب موضوع بحثنا، وساعدتنا على صياغته في خمسة فصول ومقدمة وخاتمة.

ففي الفصل الأول: حاولت أن أضع القارئ للبحث في الصورة العامة له، من خلال تتبعنا جذور وأصول الفكر الإصلاحي في تونس الداخلية والخارجية، وذلك قبيل فرض الحماية الفرنسية عام 1881، فبيّنا أهم أقطاب المدرسة الإصلاحية، في عهد الوزير خير الدين التونسي، ووقفنا عند أفكارهم الإصلاحية من خلال آثارهم، ووضحنا حصيلة تلك الإصلاحات في المجالات: السياسية، الدينية والثقافية، والاقتصادية، كما أوضحنا أسباب فشل تلك الجهود الإصلاحية، ومنها الأسباب الداخلية كتناقضات بلاط الحكم والمجتمع، وكيف انتقلت تونس من عهد إصلاحات شاملة إلى عهد الحماية الفرنسية.

أما في الفصل الثاني: والمعنون بالحركة الإصلاحية بين 1900-1939، تناولنا من خلاله الظروف والأطر التي أحاطت بالعملية الإستعمارية، التي استهدفت تونس عام 1881، وتنظيماتها الأوليّة، وردود الأفعال التونسية على الوجود الفرنسي. ثم انتقلنا إلى المرحلة الثانية من طور الحركة الإصلاحية في ظل الحماية، موضحين أصولها وموقعها بين أصلين أو مصدرين تشرّبت منهما تلك الحركة الفكرية الإصلاحية، وهما: الحضارة الأوربية، وحركة الإصلاح بالمشرق العربي، وتتبعنا أسسها النّظرية الداخلية والخارجية، وكذا تياراتها واتجاهاتها الرئيسية، ووقفنا مليّا عند وسائل ومؤسسات العمل الإصلاحي مثل الجمعيات والنوادي والمدارس، أذكر منها: المدرسة الصّادقية، والجمعية الخلدونية، والجمعية الصادقية. ونبهت أيضا إلى أهمية الصحافة الإصلاحية مثل: جريدة "سبيل الرشاد"، وجريدتي "الحاضرة" و"الزهرة"، ومجلة "السّعادة العظمى"، ودورها في نقل هموم المصلحين وطرح قضاياهم على صفحاتها.

أما الفصل الثالث: فقد عالجت فيه قضية إصلاح التّعليم الزّيتوني، كقضية رئيسية، نظرا لما يمثله هذا التعليم من دور مؤثر في إنتماء ووحدة التونسيين، والحفاظ على شخصيتهم العربية الإسلامية، فكان هناك مشروعان إصلاحيان متضادّان؛ الأوّل المشروع الرّسمي الفرنسي الذي كان يهدف إلى إحتواء التّعليم الزّيتوني، و الثاني مشروع إصلاحي قومي مثّله الاصلاحيون التونسيون مثل: الإمام محمد الطاهر بن عاشور، والشيخ عبد العزيز الثعالبي، والطاهر الحداد، والشيخ محمد النّخلي، والإمام محمد الخضر الحسين، وكان يهدف إلى تجديد الزيتونة عِلما وهيكلا.

وفي الفصل الرابع: ركزنا على قضية الإصلاح الديني، وتطهير الدين من العقائد الفاسدة والسلوكيات الدينية الغريبة، فتناولنا الزّوايا والطرق الصوفية من حيث انتشارها وتأثيرها الديني والإجتماعي، وعلاقتها بالإستعمار الفرنسي، ومعتقداتها الفاسدة، كما تطرقنا أيضا إلى سياسة التّنصير المعلنة من طرف الفرنسيين منذ وقت مبكر، وكيف تصدى لها الاصلاحيون التونسيون، وختمنا الفصل بالتطرق إلى الإلحاد الديني من حيث مفهومه وأسباب انتشاره في تونس، وكيفية المعالجة الإصلاحية له في نظر المصلحين المذكورين.

أما في الفصل الخامس، فقد تعرضنا فيه إلى قضايا الإصلاح الإجتماعي، وعلى رأسها قضيتي التجنس والاندماج من حيث الأسباب والنتائج والأصداء داخليا وخارجيا، بالإضافة إلى قضايا المرأة التونسية، مثل: الدعوة إلى تعليمها وتحريرها، وقضايا أحوالها الشخصية منها: الزّواج وتعدده والطلاق وكذا الميراث، مبرزين وجهات نظر كل التّيارات الإصلاحية بشأنها.وأنهينا البحث بخاتمة لخصنا فيها جملة من الاستنتاجات.

وفي الأخير إذا كان هذا العمل مدين بشيء من الفضل، فهو مدين لأستاذنا المشرف الدكتور مولود عويمر، الذي تحمل وصبر على تكاسلي وفتوري في بعض الأحيان، فله منا كل التقدير والإحترام، كما أنه لا يفوتنا في هذا المقام أن أوجّه خالص شكرنا وعرفاننا إلى كل من أسدوا لنا يد العون ماديا أو معنويا، ومنهم أساتذتنا الأفاضل: الدكتور حباسي شاوش والدكتور أحمد مريوش، والدكتور لزهر بديدة والدكتور عبد القادر قوبع، والدكتور فايد بشير، والدكتور سفيان لوصيف.

كما أننا لن نفي حق من ساعدونا من إخواننا التونسيين في إنجاز هذا البحث، مهما شكرناهم، ومنهم عمال المكتبة الوطنية التونسية بدون تخصيص، وعمال الأرشيف الوطني التونسي، وكذا عمال مراكز البحث بمنوبة، وبالأخص المركز الوطني للتوثيق القومي، والمعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، فلهم منا أيضا ملأ السموات والأرض شكرانا وعرفانا، على ما أحاطونا به من حسن إستقبال وتواصل راقيين، وعلى ما وفروه لنا من أسباب العمل والراحة النفسية، والمادة الأرشيفية المتعلقة ببحثنا.

الفصل الأول: الرصيد الإصلاحي في تونس قبل 1900.

أولا: جذور وأصول الفكر الإصلاحي.

ثانيا: نماذج من التفكير الإصلاحي.

ثالثا: التفكير الإصلاحي بين الحصيلة والمعوقات.

الفصل الأول: الرصيد الاصلاحي قبل 1900

كانت البلاد التونسية من أسبق البلدان، التي انخرطت في المد الإصلاحي[1]، الذي هزّ كامل أجزاء العالم العربي والإسلامي في القرن الماضي(ق19)، حيث شهدت منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر حركة إصلاحية رائدة تزامنت مع حركات أخرى مشابهة، قامت في كل من مصر والشام والأستانة وغيرها. وقد إمتدّ الفكر الإصلاحي بتونس على مدى ما يقرب قرنا من الزمن، مرّ بمرحلتين هامتين، يفصلهما حدث بارز ومؤثر، وهو انتصاب الحماية الفرنسية بتونس سنة 1881، فقبل هذا التاريخ كان المصلحون التونسيون – على اختلاف توجهاتهم ومناصبهم– يسعون إلى إنقاذ البلاد مما تردّت فيه من انحلال داخلي شامل، ودرء الخطر الخارجي المحدق بها، مدركين تمام الادراك بتراجع القدرات التونسية خاصة والقدرات الاسلامية عامة، أمام تعاظم النفوذ الأوربي على المستويات الاقتصادية والسياسية والعسكرية[2].

حيث كان الوضع العام في تونس، يطابق تعبير أحمد إبن أبي ضياف في كتابه الاتحاف: "كانت تونس فقيرة حسا ومعنى"، لأنها أُبتليت بطور إستبداد جديد لم تعرف نظيره خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إذ كان بايات تونس الحسينيون مطبوعين على حبّ السّلطة المطلقة في حكمهم، فأثقلوا كاهل الشعب بالضرائب، التي سُلطت على كل شيء، واستعملت تلك السلطة الحاكمة كل أساليب العنف والقهر، لجمع تلك الضرائب[3]، فقد ذكر الجنرال فرحات والي "الكاف" أنه اضطر في سنة 1862 إلى إجبار 36 شخصا ممن لم يدفعوا ضرائبهم على بيع خيامهم، ثمّ تركهم في العراء مع اطفالهم دون مأوى[4].

[1] يطلق لفظ "**إصلاح**"في الفكر الاصلاحي على إتجاهات فكرية وحركات سياسية وإجتماعية، ظهرت في العالم الاسلامي في القرون الاخيرة، ويختلف بعضها عن بعض بمدى التحولات التي تدعو اليها في أحوال الناس، وإلى أساليبها في تلك الدعوة، والى درجة إعتمادها على الدين من ناحية وعلى اعتبارات سياسية بعضها اصيل وبعضها دخيل من ناحية أخرى. ثمّ ان للعصر وللظروف المتباينة اثرا في اختلاف تلك الحركات أيضا. ومدلول الإصلاح الذي نادت به حركة الإصلاح في تونس منذ منتصف القرن التاسع عشر كان هدفه هو تغيير الأحوال السياسية تغييرا لا يصل درجة الإنقلاب، أي الدعوة الى تحول سياسي متزن، موافق للشرع وللسنن الدينية وموافق للعقل أيضا، وهذا إستنادا الى النصوص الإصلاحية لأبرز اقطاب الاصلاح في تلك الفترة مثل خير الدين وابن ابي ضياف ومحمود قبادو وبيرم الخامس و محمد السنوسي وغيرهم (أقوم المسالك، الإتحاف، صفوة الإعتبار، والإستطلاعات الباريسية).للمزيد أنظر: أحمد، عبد السلام، **مواقف اصلاحية في تونس قبل الحماية**، ط1،تونس، الشركة التونسية للتوزيع،(1987)،ص 121-122.

[2] عبد المجيد كريم والهادي جلاب، **الحركة الإصلاحية بالبلاد التونسية**، ط1 تونس، المعهد العالي للحركة الوطنية، (1994)، ص07.

[3] محمد بن عثمان السنوسي، **مسامرات الظريف بحسن التعريف**، تح: الشيخ محمد الشاذلي النيفر، ج1، ط1، بيروت، دار الغرب الاسلامي، (1994)، ص ص 407-408.

[4]سليمان الشواشي، **الفكر الاصلاحي عند جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وأثره في الفكر الاصلاحي التونسي**، د.ط تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ت، ص93.

ولذلك تنزّلت معالم الحركة الإصلاحية في تونس في إطار خلفية تاريخية تمثلت في محاولة الرد على الأطماع الأجنبية من جهة، واصلاح الأوضاع الداخلية من جهة أخرى في جوانبها السياسية والاقتصادية والفكرية، التي تدهورت بشكل ملفت للإنتباه، خصوصا بعد وفاة حمودة باشا[1]، وهو الباي الذي عرفت الدولة الحسينية في عهده أوْج إزدهارها وقوتها، وبوفاته تراجعت أوضاع تونس الداخلية نتيجة الإضطراب السياسي، وتطاحن أفراد العائلة الحسينية على السلطة، حيث تعاقب على الحكم بعده ثلاث بايات خلال فترة عشر سنوات كان أحدهم أميّا، والآخر عجوزا هرما، والثالث مختلّ ذهنيا[2].

وعلى المستوى الخارجي، فإنّ ضعف الدولة العثمانية المتناهي، بعد هزيمتها القاسية أمام القوى الأوربية في معركة نفارينو1827 من جهة، وإشتداد التنافس الاوربي على إقتسام ممتلكاتها من جهة أخرى، أو ما يعرف تاريخيا بالمسألة الشرقية، قد أوضح للبايات التونسيين مدى الخطر، الذي يتربص بالبلاد التونسية، خصوصا بعد وقوع الجزائر تحت الاستعمار الفرنسي عام 1830 والعجز العثماني عن نجدتها، فكان كل ذلك من العوامل المحفزة لظهور بوادر حركة إصلاحية باشرها المشير الأول أحمد باي، الذي عمل على إدخال إصلاحات على الجيش والدولة التونسية، ساعيا إلى إبراز مظاهر إستقلال بلاده، حيال الدولة العثمانية، والدول الأوربية المتطلعة إلى إستعمار تونس.

أولا: جذور وأصول الفكر الاصلاحي

1-الجذور والأصول الداخلية:

تبلورت الحركة الإصلاحية التونسية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر نتاج مجموعة من المؤثرات: منها الخارجية والداخلية، وتندرج هذه الحركة في إطار حركة التّجديد العصري التي عرفتها بعض البلدان العربية في القرن التاسع عشر أثر احتكاكها مع الغرب الأوربي. فكانت غايتها حينئذ الخروج من وضع الانحطاط والتخلف للنهوض بالبلاد التونسية على منوال الدول المتقدمة، وذلك لكسب أسباب قوة الغرب

---

[1]حمودة باشا (1759-1814) تميزت فترة حكمِهِ بالإزدهار والاستقرار وعرفتْ فيها البلادُ نهضة إقتصاديّة وإجتماعيّة، ظهرت في عديد الميادين، كما إزدهرت في عهده أيضا التجارة البحرية والصناعة التونسية المحلية، التي كانت تصدّر لأوروبا وباقي الحوض المتوسطي، وعرفت البلاد إستقرار داخلي بفضل إعتدال وحكمة حمودة باشا وسياسة التحالف مع الأعيان المحليين وشيوخ العروش. امتدّ حكمه بين 1782-1814، يصفه محمد بن عثمان السنوسي بقوله:"كان شهما حازما غيورا، عالي الهمة، عزيز النفس، غير متحمل للعار، خبيرا بسياسة البلاد، نصوحا لها، حسن التدبير محبا للعلماء والصالحين، يباشر المهمات بنفسه مقتصدا في شخصياته، حافظا لأموال المسلمين عن غير مصالحهم، لا تأخذه في الحق لومة لائم...الخ". للمزيد أنظر: السنوسي، المصدر السابق، ص ص 119-122.

[2]الصحراوي قمعون، **حركة الاصلاح والتحديث في تونس**، تونس، برق للنشر والتوزيع، (2012)، ص 13.

ومناعته، قصد مواجهة تحدياته، وضمان استقلال البلاد. ولهذا فانّ السؤال، الذي طرحه هؤلاء المصلحون على أنفسهم في ذلك الوقت، هو نفسه الذي يطرحه اليوم مثقفو العرب والمسلمين، ويطنبون في شرحه وتحليله، ألاَ وهو "لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن؟ وكيف السبيل للحاق به، وإيجاد توازن جديد معه؟"[1].

كان التفكير الاصلاحي التونسي في تلك الفترة، مصبوغا بكثير من الخصوصيات، التي ربما تميّزت به عن باقي أنماط الإصلاح في غير تونس حينذاك، ومنها فتح باب الإجتهاد، وإعمال العقل، ونبذ التقليد والنقل المطلقين، والإنفتاح على الحضارات الأخرى، ومنها الغربية على وجه التّحديد، بما يتناسب مع الثوابت الذاتية وفي مقدمتها الدين. وهذا الخط الإصلاحي التونسي نجده ثابتا ومستمرا طيلة قرن من الزمن، في مسار الحركة الإصلاحية التونسية، أي من ثلاثينات القرن التاسع عشر إلى غاية ثلاثينات القرن العشرين.

والحديث عن أصول الحركة الإصلاحية التونسية، يستوجب منا ردّ تلك الحركة إلى مصادرها الأولى، التي تأثرت بها ونهلت منها، وتحفزت بها، وفي مقدمتها **الوضع الداخلي** في تونس خصوصا في شقيّه السياسي والإقتصادي، والذي ميّزه الترديّ الحاد، ووقوع البلاد تحت طائلة الضغوط الاجنبية، استغلالا لضعف الحكام التونسيين، وفرض معاهدات غير متكافئة من طرف قناصل الدول الاوربية خصوصا في المجال التجاري، مكنت التجار الأوربيين من السيطرة على التجارة الخارجية للبلاد التونسية، وحتى على مجمل خيرات البلاد الداخلية، إذ تحكم هؤلاء مثلا في اكثر من 92% من صادرات تونس، فيما بقي للتونسيين ما نسبته 8% من تلك التجارة، كما أنّ الحِرف والصناعات البسيطة، والتي كانت عماد الاقتصاد التونسي، تلقّت صفعة أليمة على يد الصناعة الأوربية المتطورة، خصوصا منها صناعة الشاشية، التي كانت مصدر رزق أساسي للكثير من التونسيين، ونظرا لتطور آلة الانتاج الأوربية فإنه زاد إنتاج هذا النوع من السلع التقليدية – الشواشي– مما أدى إلى تراجع سعره، وأصيبت من جراء ذلك الصناعة في تونس بضرية قاضية حتى لم يبق من مصانعها التي كانت تبلغ الألف مصنع إلاّ ثلاثين منها[2]. وفي مقابل ذلك ازدادت الواردات التونسية من أوربا، وكانت متكونة في مجملها من بضائع باهضة الثمن، أو تفاهات استهلاكية تستوردها العائلة الحاكمة، والمترفون مثل الجواهر والاقمشة الرفيعة، وقد نتج عن ذلك نزيف من العُملة، تفاقمت بسببه الازمة الاقتصادية بالبلاد، وأجبر البايات على التخفيض من قيمة الريال التونسي أو على التداين لدى كبار التجار والمرابين الأجانب[3].

---

[1] علي المحجوبي، **النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر، لماذا فشلت بمصر وتونس ونجحت باليابان**، ط1، تونس، سراس للنشر، (1999)، ص 72.

[2] سمير أبو حمدان، **موسوعة عصر النهضة، خير الدين التونسي**، ط1، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، (1993)، ص 18-19.

[3] كريم وجلاب، المرجع السابق، ص 10.

وهو الشئ الذي أوقع البلاد في حالة فقر شديد، وجعلها رهينة القوى الأجنبية، واضطرّت السّلطة الحاكمة من أجل الحصول على الجباية إلى الزيادة في الضرائب على الفلاحين البؤساء والتجار المفلسين، ويجُمع المؤرخون على أنّ البلاد التونسية كانت في حالة افلاس تام شمل كل التركيبات الاجتماعية من تجار كبار وصغار ورجال المخزن وغيرهم، نتيجة المنافسة الاوربية الشديدة [1]، فلم يبق كما يقول القنصل الفرنسي دي لسبس (DeLesspes)، أي منتوج ولم تبق أي صناعة بإمكانها أن تعوض ما ضاع أو ما نضب من قدرات البلاد"[2].

أما في الشق السياسي، فقد كان هناك استعداد كبير من بايات تونس الحسينيين لفكرة الاصلاح، وتحمسهم لها، إذ يعتبر عهد **المشير أحمد باشا**[3] عهد الإصلاح الحقيقي في تونس، وهو من البايات التونسيين الأكثر تحمسا لفكرة الإصلاح، وهو ملك مستنير ومتفتح، عمل على تثبيت إستقلالية البلاد التونسية تجاه أوربا والدولة العثمانية، وإليه يُنسب إبراز الذاتية التونسية، وتعميق الشعور الوطني بالبلاد، إذ تمّ في عهده تحقيق الكثير من الإصلاحات التي مسّت الجوانب العسكرية؛ مثل تأسيس المدرسة الحربية بباردو1840 من أجل تطوير الجيش، وتلقينه العلوم العصرية وتكوين إطارات الدولة مسقبلا، وطوّر وفقا لذلك الصناعة الحربية، وإهتمّ بالتعليم وبالأخص الزيتوني منه، بإصلاحه وتنظيمه، وتأسيس المكتبات تشجيعا للعلم والبحث، ومنها المكتبة الأحمدية، وألغى تجارة العبيد والرق في تونس سنة 1846 تحقيقا للعدالة والحرية، ومنعا لإستغلال الإنسان لأخيه الإنسان[4].

وقد تحدث الشيخ محمد الفاضل بن عاشور عن "إنبلاج حركة الإصلاح في البلاد التونسية " مع وصول هذا الباي إلى الحكم في تونس، خصوصا بعد زيارته إلى فرنسا 1846[5]، ومدى الأثر الذي خلفته

---

[1] قمعون، المرجع السابق، ص 14.

[2] كريم وجلاب، المرجع السابق، ص11.

[3] أحمد باشا(1806-1855) اشتهرت فترة حكمه التي إمتدت بين(1837-1855) بسياسة الإصلاحات السياسية والعسكرية وحتى التعليمية والثقافية من أجل تقوية الدولة والوقوف في جه التدخلات الأوربية في تونس. يصفه السنوسي بقوله:"كان شهما حازما، ذا صولة عظيمة، عالي الهمة، وافي في الكرم، يعطي العطايا الباهظة، ولوعا بتعظيم شأن الدولة، لا يهاب المخاطر ...ولم يزل ذلك الى أنّ أصابه فالج عطله وأدركته المنيّة فتوفي بحلق الوادي ليلة الخميس 16 من شهر رمضان المعظم سنة1271هـ."للمزيد أنظر: السنوسي، المصدر السابق، ج1، ص 137-143.

[4] قمعون، المرجع السابق، ص 14.

[5] ففي هذه السنة، أقدم أحمد باي على عمل غير مسبوق تمثل في القيام بزيارة رسمية الى فرنسا، لذلك ضغطت الدولة العثمانية باتجاه منع الباي من زيارة فرنسا وانجلترا، ونجحت في منعه من الزيارة الثانية، بينما رفضت فرنسا هذه الضغوط، واستقبلت أحمد باي كحاكم مستقل، وذلك في إطار سياستها الهادفة الى فصل تونس عن الإمبراطورية العثمانية للسيطرة عليها، مع العلم أنّ فرنسا كانت دائما ترفض الإعتراف بتبعية تونس للخلافة العثمانية، أو تعتبرها تبعية دينية رمزية لا سياسية دبلوماسية. للمزيد أنظر: محمد الحداد، **تقديم كتاب أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك، لخير الدين التونسي**، ط1، القاهرة، دار الكتاب المصري، (2012)، ص 32.

تلك الزيارة في شخص هذا الباي من رجّة فكرية وسياسية، دفعته دفعا نحو فتح باب الإصلاحات في تونس في جميع الميادين[1].

ويجمع المؤرخون على أنّ تلك الاصلاحات الكبرى، التي أقدم عليها المشير أحمد باشا، قد أدخلت تونس في معترك الحياة العصرية والنهضة الفكرية، وزرعت في الفكر التونسي حماسا قويا لفكرة الوطن الإقليمي، أي حبّ تونس كدولة مستقلة ذات سيادة. ولم يقف تأثير سياسة أحمد باشا الإصلاحية على نخبة التونسيين فحسب، بل تعدتهم الى فئات عديدة من الشعب، التي إقتنعت بالإصلاح وتحمست له، وقد أشار بيرم الخامس[2] الى هذا التأثير بقوله:"... واستمرت السيرة على نحو ما مرّ إلى ولاية أحمد باشا، فأخذت الحكومة في طور جديد وتبعها الأهالي على مقتضى قاعدة النّاس على مذاهب أمرائهم، وذلك أنّ هذا الوالي [أحمدباي]كانت له همّة عالية"[3].

لقد نتج عن سياسة أحمد باي الإصلاحية هذه دفعُ للتفكير الإصلاحي بتونس، الذي تجسم في بروز العديد من المفكرين والمصلحين، الذين شجعوها وأخذوا على عاتقهم مواصلتها، الأمر الذي جعل بايات تونس الذين تولوا الحكم بعد أحمد باي، وخاصة منهم محمد باي (1855-1859)، ومحمد الصادق باي (1859-1882)[4] لا يتجرأون على معاكسة ذلك التيار، الذي أصبح غالبا حتى على تفكيرهم هم بالذات. فقد صدر في عهد محمد باي قانون عهد الأمان1857 وغيره من القوانين المؤثرة، كما صدر سنة 1861 الدستور الأول في تاريخ البلاد[5].

---

[1]محمد الفاضل بن عاشور، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، ط2، تونس، الدار التونسية للنشر، (**1972**)، ص 34.

[2] أنظر تُرجمة حياته بقلم إبنه الأكبر محمد الهادي في كتاب: **صفوة الاعتبار بمستودع الامصار والاقطار** لمحمد بيرم الخامس، تح علي الطاهر الشنوفي، مج1، ط1، تونس، بيت الحكمة، (1999)، ص 111-125.

[3] بيرم الخامس، المصدر نفسه، مج2، ص 430.

[4] إذا كان أحمد باي ومحمد باي من روّاد الإصلاح في النّصف الأوّل من القرن 19، فإننا نجد عهد محمد الصادق باي قد تميز بعدم المبالاة بالإصلاح، بل كان يجرّ اليه جرّا، وكانت سياسته مضطربة وارتجالية، وغير مسؤولة، ورغم أنّ حكمه شهد عدة إصلاحات فاقت في حصيلتها ما تم انجازه قبل عهده، إنما كان الفضل في إنجازها يعود الى زمرة المصلحين أمثال خير الدين التّونسي. كما أن عجز هذا الباي وعدم أهليته جعله ألعوبة في يد القناصل الأوربية يأتمر بأوامرهم عن خوف وقلّة دراية. يقارن إبن أبي ضياف سياسة الصادق باي وسيرته بسياسة وسيرة سابقيه فيقول:"...ولم يقتدِ هذا الباي بأحد من أسلافه، وليته أعان [الشعب أيام الشدّة] بالتأسف والتوجع. فأنظر الى هاته الإيالة المسكينة كيف ضعف مزاجها، وعقد انتاجها، وكسد رواجها، وتعسر علاجها...". للمزيد أنظر: أحمد ابن أبي ضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الامان**، ج6، تح: لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والاخبار، تونس، المطبعة الرسمية،1962-1966، ص81.

[5]رشاد الامام، **التفكير الاصلاحي في تونس في القرن التاسع عشر الى صدور قانون عهد الامان**، ط1، تونس، دار سحنون،2010، ص93-94.

وإلى جانب دور البايات التونسيين، أدى **العلماء** دورا مؤثرا في الدعوة الى الاصلاح، وتشجيع الحكام على السّير فيه، وكان من أبرزهم: الشيخ محمود قبادو، والعالم أحمد بن أبي ضياف، ومحمد بيرم الخامس، والشيخ سالم بوحاجب وغيرهم من العلماء. وقد أحسّ هؤلاء بأنّ في الأنظمة السائدة في تونس في ذلك الوقت أمور كثيرة فاسدة، وجب عليهم العمل لإصلاحها وتقويمها، ومن الأمثلة التي تصدّى من خلالها العلماء لمظاهر الفساد، إمتناعهم عن مبايعة محمد الصادق باي، عند توليه العرش، إلاّ بعد أن عاهدهم على العمل بقانون "عهد الأمان"، والذي أصدر فيما بعد الدستور سنة 1861، تحت توجيه أولئك العلماء والمصلحين، ولذلك نجد رائد الإصلاح محمود قبادو، يمدح ذلك الباي لإصداره الدستور، ويحثه على مواصلة الإصلاح في قصيدة شعرية مطولة[1].

وقد كانت **كتب ومؤلفات**، التي ألّفها هؤلاء العلماء، الزاخرة بالأفكار التوعوية، والدعوة الى العمل بها، أوضح مظاهر مساهمتهم في الرغبة الحقيقية في الإصلاح.

كما وقف العلماء مرة أخرى ضد مظاهر الفساد والإستبداد، حينما خالف الصادق باي وعده بإحترام الدستور، فأوقف العمل به وكل المجالس المتفرعة عنه سنة 1864، وذلك بتأثير من وزيره مصطفى خزندار[2] والقناصل الأوربية، وتشهيره برجال الإصلاح، فنشط هؤلاء العلماء في إتجاه حَمْل الباي على التراجع عن تلك السياسة التعسفية، وشرحهم له النتائج الوخيمة، التي ستنتج عن تصرفه الفردي وحكمه المطلق على البلاد والعباد.

وقام خير الدين التونسي كرد فعل على سياسة الباي سنة 1870 بالإستقالة من رئاسة اللجنة المالية، إذا لم يبادر الباي إلى التوقيع على قانون لتحديد وضبط مصاريف قصره، وإيقاف فساد وتعسّف وزيره مصطفى خزندار، وقد أفلح العلماء ومنهم خير الدين في ذلك حينما تمّ إبعاد خزندار عن الوزارة نهائيا سنة 1873، ليتولاها خير الدين بعده. وقد كان العلماء لا يدخرون جهدا في الدّعوة إلى الإصلاح بشتى الطرق، التي كانوا يرون فيها تأثيرا يسهم في إصلاح حال البلاد، وبلغت بعض تلك المساعي إلى حدّ القيام بالإضرابات العامة،

---

[1] أنظر نص القصيدة في: الإمام، المرجع السابق، ص 364.

[2] مصطفى خزندار(1817- 1878): إسمه الحقيقي قبل أن يسلم هو جورج كالكياس، يوناني الأصل من المماليك، جيء به كعبد مملوك الى البلاط الحسيني في تونس، على عهد الأمير حسين باي الثاني(1824-1835)، وأسلم ليصبح اسمه مصطفى، سرعان ما ترقى في المناصب الإدارية، حتى أصبح صاحب الأمر والنهي حينما أصبح وزيرا أكبر لمدة طويلة، عاصر خلالها ثلاث بايات تونسيين بين 1837-1873، هم أحمد باي، محمد باي، ومحمد الصادق باي، شهد عصر وزارته فسادا إداريا وماليا كبيرين، بل كان سببا في وقوع تونس تحت طائلة الحماية. للمزيد أنظر: محمد بن عثمان السنوسي، **الرحلة الحجازية**، تح علي الشنوفي، ج2، تونس، الدار التونسية للتوزيع،1981، ص 474وما بعدها.

وإيقاف التّعليم بجامع لزيتونة، وقفل المحلاّت التّجارية والّسواق[1]، مثلما حدث مع قضية "علي بن الزّي"[2]، التي حدثت في زمن رئاسة "مصطفى بن سماعيل"[3] للوزارة، ومفادها أنّ هذين الرجلين كانت لهما علاقة وطيدة في قضية الإستيلاء على ميراث أحد موظفي الدولة آنذاك، حينما توفي ولم يترك سوى بنات من بعده، وعاضدتهم في ذلك زوجة المتوفى وإبن عمه، واستغلا هذين الرجلين نفوذهما السياسي من أجل منع انتقال الميراث للبنات عبر الوصي، الذي عينه القاضي آنذاك. وكانت انتفاضة العلماء في هذه القضية سببا في تأسيس الباي مجلسا شوريا من علماء الشريعة، وأعيان البلاد فقط من أجل حفظ مصالح المظلومين والرعية البسطاء من تسلط موظفي الدولة[4].

بالإضافة إلى العوامل المذكورة سابقا، والتي أثّرت في الفعل الإصلاحي في تونس، نجد عاملا آخرا أثر في الرّغبة إلى الإصلاح وشجع عليه، هذا العامل الفاعل هو **تأييد الشعب** لإدخال الإصلاحات الحديثة الى البلاد، وحثّه على الإستزادة منها، ومؤازرته لأعمال المصلحين. فحينما أصدر محمد الصادق باي دستور 1861 إبتهج الشعب التونسي بذلك الإنجاز العظيم وزكّاه. وقد تمثل ذلك في الاحتفالات والمهرجانات، التي أقيمت في تلك المناسبة. وقد وصف إبن أبي ضياف أفراح الشعب بإصدار الدستور أحسن وصف حينما قال:"وبات الباي تلك الليلة في دار المملكة وتنورت سكك البلاد وأسواقها والأماكن المشهورة ودور الأعيان بالمصابيح طول تلك الليلة، حتى صار الليل نهارا، وخرج الباي في الليل راجلا يدور في البلاد، ولما مرّ [بالسوق] فرش له أعيان تجاره...أقمشة الحرير المزركش بالفضة، ليطأها ومن معه بأنعلتهم، وبأيدي أهل السوق قوارير العطر يرشون به أتباعه، وينثرون بين يديه أنواع الرياحين، وتزينت أسواق البلاد زينة لم يعهد مثلها..."[5].

كما ساند **الشعب** المسعى الاصلاحي، الذي تبناه خير الدين التونسي الذي كان رئيس المجلس الأكبر (البرلمان) حينما أراد تحديد صلاحيات السلطة الحاكمة، ممثلة في الباي وبطانته الفاسدة، وبالأخص

[1] الامام، المرجع السابق، ص 367-370.

[2] حول هذه القضية وتفاصيلها يُنظر: بيرم الخامس، المصدر السابق، مج2، ص 587-590.

[3] ولد حوالي 1852، كان في صباه متسكعا في الشوارع، مرتديا ثيابا بالية، يلتقط أعقاب السجائر في المقاهي الأوربية، اشتغل خمارا ثم حلاقا في الدكاكين الأوربية بتونس، ثم التحق بخدمة حرس القصر، أين وطد علاقاته هناك مع الباي محمد الصادق، الذي ولاّه جنرالا على حرس الباي، ثم رقاه إلى رتبة قائدا للوطن القبلي، ليتنفذ في أعلى المراتب، ومنها تقلده وزارة الحربية سنة 1873، ووزارة الداخلية سنة 1877، ثم رئاسة الوزارة منذ سنة1877والى غاية 1881. ومع نهاية حكم محمد الصادق باي، تدهورت حالة هذا الرجل ليموت فقيرا معدما في إسطنبول. حول ترجمته المفصلة، للمزيد أنظر: رشاد الإمام، **سيرة مصطفى بن سماعيل**، تونس، وزارة الشؤون الثقافية، المعهد القومي للآثار والفنون،1981.

[4] بيرم الخامس، المرجع السابق، ج2، ص 111-112.

[5]إبن أبي ضياف، المصدر السابق، ج5، ص 61-62.

وزيره مصطفى خزندار بسبب سيطرته المطلقة على الباي، وصلاحياته غير المحدودة، ولما فشل في ذلك قدّم خير الدين استقالته عام 1862 من جميع وظائفه الرّسمية، بما في ذلك رئاسة المجلس المذكور. وأدى ذلك الى موجة إستياء كبيرة لدى عامة الشعب، لما كانوا يرون في شخص خير الدين من خدمة الوطن والدفاع عن مصالح سكانه، ويصف لنا إبن أبي ضياف تأثير تلك الإستقالة على الشعب بقوله: "واستعفى أبو محمد خير الدين من وزارة البحر ومن رئاسة المجلس الأكبر، وأثرّ استعفاؤه في العقلاء من أهل الإيالة، لأنه لم يكن عن سبب ظاهر في السّن ولا في البدن، إذ هو في أطيب أوقات الشباب..."[1].

وساند الشعب مرة أخرى "خير الدين" لما أصبح رئيسا للجنة المالية سنة 1869[2]، وتكتلوا معه في الإطاحة بمصطفى خزندار من رئاسة الوزارة، بعد وقوع وثائق ومستندات بين يدي خير الدين، أكدت ضلوع خزندار في قضايا نهب وسرقة وإختلاس وتبذير لأموال الدولة، وحُوكم، وأرغمته المحكمة على تعويض الشعب التونسي بـ 25مليون فرنك في سنة 1873، ويصف المؤرخون والكتّاب بأنّ الشعب التونسي لم تجمعه البهجة والغبطة مثلما جمعته عندما عزل مصطفى خزندار، لكونه كان يمثل أكبر بؤرة للفساد في تونس[3].

هذا، وقد برز تأييد الشعب للمساعي الإصلاحية، التي أعلنها خير الدين وجماعته المصلحين في أكثر من مناسبة، منه مثلا إعتراف الأهالي بفضائل خير الدين، بعد اتمامه إنشاء المدرسة الصادقية، العصرية في نظامها وموادها المدروسة، وهو ما يوضحه الشيخ بيرم: "...، وأحبّه [خير الدين] الأهالي واعترفوا بفضله سيّما وقد أتاهم بعد شدائد ...، حتى أنه لما أتمّ إمتحان تلامذة المدرسة الصادقية في السنة الأولى، ورأى أباؤهم ما لم يعهدوه في التعليم أظهروا ممنونيتهم وشكرهم، بأن اتخذوا مصحفين كريمين وجعلوا سفرين فاخرين. وكتبوا على الأول منهما بالياقوت الأبيض على إحدى الدفتين المحفوظ بالسوّر الآي وعلى الثانية "محمدالصادق باي" وعلى الثانية "الوزير خير الدين... وأهدوا المصحفين للوالي وللوزير مع خطبة مفصحة عن الباعث على ذلك وهو نتائج المعارف لأبنائهم[4]".

---

[1] الإمام، المرجع السابق، ص 373.

[2] تعرف "**بالكومسيون المالي**" تأسست بطلب من الدول الأوربية الآتية: فرنسا، إنكلترا، إيطاليا من أجل استيفاء ديونها، وفي الوقت نفسه لوضع يدها على القرار السياسي التونسي، واستطاع خير الدين بعد ترؤسه لهذه اللّجنة من تجنيب البلاد سطوة الدولة الأوربية، وكان عليه أيضا إجتثاث رموز الفساد المالي في تونس، ومنهم مصطفى خزندار، وإصلاح الإقتصاد وخصوصا نظام الضرائب الجائر على الشعب، وإنعاش الزراعة، ومنها زراعة الزيتون التي بلغت مساحتها يوم تسلمه الحكم، الستين ألف هكتار، لتنتقل الى مليون هكتار يوم تنحيه من الوزارة. للمزيد أنظر: أبو حمدان، المرجع السابق، ص 40-44.

[3] المرجع نفسه، ص 43.

[4] بيرم الخامس، المصدر السابق، ج2، ص 549-550.

2-الجذور والأصول الخارجية:

إنّ موقع تونس الجغرافي الأقرب الى أوربا، جعلها منفتحة على **إنجازات حضارة الغرب الاوربي،** ومنها الرصيد الفكري والحضاري لفرنسا على وجه الخصوص، وكان البايات التونسيون، ومنهم احمد باشا مشدودين بإعجاب وانبهار الى حصيلة الانجازات، التي تحققت في أوربا، في الجوانب: العسكرية والسياسية والثقافية وحتى القانونية والانسانية، فحاولوا الاقتداء بها، والنّسج على منوالها في تونس، قصد اكتساب قوة الغرب، وحماية استقلال تونس وسيادتها. وقد يتساءل الباحث عن المعابر والقنوات، التي إنتقل بواسطتها التأثير الأوربي إلى تونس، وأسهم في بلورة الفكر الاصلاحي؟

تعتبر **الزيارات الرسمية** للحكام التونسيين، أوّل معابر ذلك التأثير، ومنها زيارة المشير أحمد باشا لفرنسا عام 1846، والتي إصطحبه فيها كبار موظفي الحكومة التونسية، ممن أسهموا في حركة الإصلاح والتحديث في تونس، ومنهم خير الدين التونسي، وأحمد بن أبي ضياف. وتندرج هذه الزيارة في نطاق حرص أحمد باي على تثبيت إستقلال البلاد التّونسية تجاه الدولة العثمانية، وذلك بالإعتماد على فرنسا، التي كانت تعمل هي الأخرى على تشجيع هذا الإتجاه، قصد تحقيق أطماعها في تونس، ولذلك جاءت دعوة أحمد باي الى فرنسا كملك لدولة مستقلة كاملة السّيادة، عكس انجلترا التي كانت لا تقرّ باستقلال الإيالة التونسية، بل تعتبرها تابعة للدولة العثمانية، ومن أجل ذلك رفض الباي أحمد في نفس السنة دعوة لزيارة انجلترا[1].

ومهما يكن، فإنّ هذه الزيارة، قد مكنت الباي ومرافقيه من كبار موظفي الحكومة، من الإطلاع عن كثب على سلسلة الإنجازات الأوربية والفرنسية، التي أثارت إعجابهم منها: الصناعة الحربية، والبناء المعماري الفرنسي مثل قصر فرساي، الذي بدأ للباي كأعجوبة من أعاجيب الدنيا، ودار الكتب الفرنسية، التي زارها ولاحظ أنها تضم إلى جانب الكتب الفرنسية عددا كبيرا من المصاحف القرآنية، وكتب الحديث النبوي، و كتب التفاسير،كما إطلع الباي على الفنّ المسرحي بفرنسا، وحضر رفقة الملك الفرنسي "لويس فيليب"مسرحية[2]، تبدو قصتها حسب أحمد بن أبي ضياف مقصودة، إذ كان مغزاها يدور حول لا معقولية

---

[1] المحجوبي، النهضة الحديثة...، المرجع السابق، ص 90.

[2] يدور مضمون المسرحية، حول عزم إحدى بنات الأكابر الفرنسيين الزواج من رجل لا ينتمي إلى طبقة النبلاء، وعارضت أمها ذلك القران، مدعية أنّ السلطان لا يريد ذلك، فصاحت هذه البنت، "بأي شرع يتصرف السلطان في زواجنا بالقهر ونحن أحرار، وأقسمت أن تتزوج بالرجل إظهارا لحريتها" فاستحسن الملك لويس فيليب موقف الفتاة، معبرا عن ذلك بالتصفيق، ثم التفت إلى أحمد باي وقال له "يلزمني أن أستحسن هذه المقالة سياسة لهذا الجمهور. ولو لم أفعل ربما يقال إني لا أحب الحرية، ويجب على أمثالنا مراعاة جلب القلوب بما تستحسنها العامة وأعظمها العدل الذي منه الحرية ".للمزيد أنظر: إبن أبي ضياف، المصدر السابق، ج4، ص 102-103.

الحكم المطلق، جعلت الباي ومرافقيه من المصلحين يكتشفون البون الشاسع بين تطبيق العدل والحرية بتونس و بفرنسا. كما زار الباي أيضا المنشآت الثقافية الفرنسية ومنها "دار التعليم الكيميائي"، التي أُعجب بما حققته من إختراعات، منها "سلك الاشارة " أعجوبة ذلك العصر حسب تعبير إبن أبي ضياف[1].

وفي نفس السّياق، جاءت زيارة خير الدين باشا الأولى إلى باريس بين 1853-1856.والثانية بين 1864-1869[2]، وزيارة الباي محمد الصادق إلى الجزائر سنة 1860[3]، وزيارات محمد بيرم الخامس الى أوربا منها عام 1880[4]،كل هذه الزيارات، وضّحت لهؤلاء التونسيين حكاما وكبار موظفين (مصلحين)عمق التّطور الحاصل في أوربا، خصوصا في مجال القانون والحريات العامة والفردية، وفي مجال الفكر والحضارة، والتّطور المادي الصناعي منه والزراعي، وغير ذلك، ودعوتهم بإلحاح على وجوب الإقتباس من تلك الحضارة، لتطوير البلاد التونسية، مادام ذلك لا يتعارض مع القيم الدينية والإجتماعية. في ذلك يتحدث خير الدين عن أسباب تقدم الأوربيين فيقول: "وإنما بلغوا تلك الغايات والتّقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات (الإصلاحات) المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل الثروة وإستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة. وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللّذان صارا طبيعة في بلداهم..."[5]، ويقول في موضع آخر:"وأن كان يرى غيره

---

[1]إبن أبي ضياف، المصدر السابق، ج4 ص 108.

[2] في تلك الزيارة لباريس بين عامي 1853-1856،عهد لخير الدين بمهمة البحث عن إمكانية الحصول على قرض مالي من فرنسا، والدفاع عن مصالح الإيالة التونسية أمام القضاء الفرنسي، فيما تعلق بقضية **محمود بن عياد** الذي فرّ إلى فرنسا حاملا معه أكثر من 70 مليون قرش تونسي من الخزينة التونسية نهبا وسرقة، بمعونة مصطفى خزندار وزير المالية (كان بن عياد مسؤولا عن جمع الضرائب وعقد الاتفاقيات لشراء إحتياجات الدولة والباي)،إذ توصل الى رد قسط مهم من الأموال التي إختلسها إبن عياد، قدرت بـ 24 مليون قرش تونسي.أما زيارته لباريس وأوروبا بين 1864-1869،فقد كانت لأغراض دبلوماسية كلفه بها الباي محمد الصادق، وكانت فرصة لخير الدين، لئن يزور العديد من الدول الأوربية، ويطّلع على نظمها السياسية، ويخلص الى أنّ: الحرية و العدالة أساسا الملك، وهي الأفكار التي تضمنه كتابه فيما بعد **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الذي أصدره عام 1867.للمزيد أنظر: محمد محفوظ، **تراجم المؤلفين التونسيين**، ط1،ج2، بيروت، دار الغرب الاسلامي،(1984)، ص 271.

[3] أعتُبِرت زيارة محمد الصادق باي للجزائر زيارة أوربية لسببين، أولهما أنّ الجزائر آنذاك مستعمرة فرنسية، وثانيهما أن زيارة الباي للجزائر كانت على أساس الإلتقاء بالامبراطور الفرنسي نابليون الثالث -الذي كان آنذاك يقوم بزيارة الجزائر أيضا-ليعرض عليه الدستور المعروف بعهد الأمان1857، الذي تطور فيما بعد إلى دستور 1861. وإظهار تونس بمظهر الدولة المتمدنة ذات الحكم الدستوري. للمزيد أنظر : السنوسي، مسامرات الظريف، المصدر السابق، ج1، ص 160-161، وإبن أبي ضياف، المصدر السابق، ج5، ص151.

[4]زار بيرم الخامس أوربا ست مرات، اثنتين منها للتداوي، والثالثة في مهمة سياسية،كلفه بها خير الدين، والرابعة قام بها الى فرنسا سنة 1880 كمبعوث خاص لمحمد الصادق باي، والخامسة أيضا في مهمة رسمية، والسادسة زار فيها أوربا بعد عودته من الدولة العثمانية، بعد أن هجر تونس نهائيا. للمزيد أنظر: بيرم الخامس، المصدر السابق، ج1، ص 83-94.

[5]نقولا زيادة،"خير الدين يكتب كتابه: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، آراء كتبت منذ قرن مضى جديدة بالاحياء اليوم"، مجلة العربي، الكويت، ع28، (10مارس1962)، ص47. وينظر أيضا: علي الدين الهلالي،"خير الدين التونسي، رجل الفكر والعمل"، مجلة الدوحة، قطر، ع11، (1نوفمبر 1984)، ص ص 36-39.

ضالا في ديانته، فذلك لا يمنعه من الإقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية، كما تفعله الأمة الإفرنجية. فإنهم ما زالوا يقتدون بغيرهم في كل ما يرونه حسنا من أعماله، حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم إلى ما هو مشاهد..."[1].

ولم تتوقف التأثيرات الاوربية على الفكر الإصلاحي التونسي عند حدود الزيارات الرسمية التونسية لأوربا، بل تعدّتها الى تأثير العقل الأوربي بنظرياته وتياراته المختلفة، ممثلا في الكتب والصحف الأوربية المشهورة حينذاك في مجالات متنوعة كالتاريخ والفلسفة والأدب والسياسة وعلم الإجتماع، والتي تمّت ترجمتها أو نُقلت في نصّها الأصلي منها: كتاب "ماركو بولو" وكتاب "روح القوانين" لمونتسكيو، وكتاب ميكيافيلي "الأمير"، وكتاب "العقد الاجتماعي"لجان جاك روسو. لقد روّجت هذه المؤلفات فضائل الأنظمة الأوربية وتطورها عبر التاريخ، وأنّ تلك الحضارة الأوربية المتفوقة، التي ترتكز أول ما ترتكز على أسس العلم الحديث، الذي يضمن القوة والرقي والعدالة والإنضباط والنظام، ولذلك إقتنع المصلحون التونسيون بتفوق تلك الحضارة، وضرورة إدخالها الى تونس بسرعة، وبالإقتباس عنها ما لا يخالف مبادئ الشريعة الاسلامية[2].

كما أنّ الإصلاحات التي كان يشهدها **الشّرق الإسلامي،** قد ألقت أيضا بظلالها على التفكير الإصلاحي بتونس، وأثّرت فيه إلى حدّ كبير، ومنها إصلاحات الدولة العثمانية[3]، وإصلاحات محمد علي باشا في مصر[4]، في مجالات التعليم والجيش والقانون والعمران. ذلك أنّ عهد الأمان الذي صدر في تونس سنة 1857 كانت أكثر بنوده وفصوله مستوحاة من فصول وبنود خطّي شريف كلخانة وخطّي شريف همايون،

---

[1] زيادة، المقال السابق، ص 46.

[2]الإمام، التفكير الإصلاحي...، المرجع السابق، ص ص 312-322.

[3] أهمها إصلاحات دستورية وقانونية منها: **خط شريف كلخانة** 1839، الذي أقرّ المساواة أمام القانون بين جميع السكان على إختلاف مذاهبهم، والمحافظة على أرواحهم وأرزاقهم وأعراضهم، وكذا تنظيم الضرائب المفروضة عليهم. **والخط الهمايوني** 1856 الذي أكدّ الضمانات الواردة في المرسوم السابق، وأيضا قانون المشروطية 1876، الذي ظهر في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وهو عبارة عن دستور وضع حدا للحكم المطلق بالفصل بين السلطات، وإحداث مجلس نواب، والمساواة أمام القانون لجميع الرعايا، وحرية الصحافة وإجبارية التعليم...الخ. للمزيد أنظر: المحجوبي، المرجع السابق، ص 82.

[4]شهد عهده اصلاحات جذرية على المنوال الأوربي، وذلك بترجمة الكتب الاوربية في مختلف العلوم الحديثة إلى اللغة العربية، وانشئت مدارس جديدة على النمط الأوربي، وأرسلت البعثات العلمية إلى أوربا لتلقي العلوم الجديدة، وغلب على هذه النهضة المتغربة الطابع العسكري بالأساس، وما تبعها من مؤسسات تفي بحاجة الجيش من مدارس ومصانع.للمزيد أنظر: أحمد عزت عبد الكريم، **تاريخ التعليم في عصر محمد علي،** ط1، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (1938)، ص 24-25.

هذا الأخير الذي أرسلت منه48 نسخة الى "تونس من طرف عدة أعوان تونسيين كانوا متواجدين بعدة مناطق من التراب العثماني"[1].

ومن جهة أخرى كان إتصال التّونسيين وثيقا بمفكري مصر ومصلحيها، عن طريق الزيارات والإتصالات بين علماء مصر وتونس، وأيضا عبر الصحافة والمؤلفات الإصلاحية، وعن طريق التعليم في الأزهر و الحج، باعتبار مصر منطقة عبور وإستراحة؛ خصوصا وأنّ التونسيين كانوا أكثر تقبلا وتأثرا بالفكر الإصلاحي في مصر، عن نظيره في الدولة العثمانية، وذلك لوجود مميزات تشابهت فيها مصر بتونس، منها الشعور بأنّ الحكام العثمانيين أجانب عنهم لا تهمهم إلاّ السيطرة عليهم، وضمان مصالحهم الخاصة، ووحدة اللّغة والجنس، اللذان تمثلا في إنتشار المؤلفات العربية والمترجمة المصرية- ذات النزعة الإصلاحية- في تونس وتأثر التونسيين بها، و بالمقابل فانّ المؤرخين التونسيين خلال إمتداد القرن التاسع عشر، لم يأتوا على ذكر كتاب واحد عثماني، أثّر على الفكر الاصلاحي التونسي[2].

مما يوحي بأنّ الحركة الاصلاحية وكذا الأدبية والفكرية في تونس، لم تعش في عزلة أثناء هذه الفترة عن نظيرتها في الشرق العربي، فقد كانت الكتب العربية الصادرة هناك تصل إلى تونس، ويتهافت عليها القرّاء، ومن تلك الكتب التي اشتهرت بين أفراد النخبة في تونس، رحلة الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي[3] المسماة "تخليص الإبريز في تخليص باريز". وقد كان صاحب الكتاب معروفا عند زعماء الإصلاح التونسيين، وبالأخصّ منهم إبن أبي ضياف، الذي إغتنم فرصة مرافقته للمشير أحمد باي إلى باريس سنة 1846، للإجتماع بالشيخ الطهطاوي المقيم آنذاك بباريس، والذي أعجب به وبأفكاره، خصوصا كتابه المذكور[4]، لما تضمنه من أفكار ونظريات عن السياسة والحريات العامة والفردية، التي عاينها في المجتمعات الأوربية أثناء إقامته

[1] الإمام، المرجع السابق، ص 66.

[2]الفيكونت فليب دي طرازي، **تاريخ الصحافة العربية**، ج1، ط1، بيروت، المطبعة الأدبية، (1913)، ص95-96.

[3]رفاعة الطهطاوي (1801-1873): من رموز النهضة والفكر العربي في مصر، قضى خمس سنوات بمدينة باريس بين 1826-1831، فعاين عن كتب كُنه الحضارة الفرنسية، ومدى التقدم الذي عرفته تلك البلاد في ميادين عديدة. ولما عاد الى مصر عام 1831 حول أن يلخص ما عايشه من مظاهر النهضة الفرنسية في كتاب، إختار له عنوان **تخليص الإبريز في تلخيص باريز"** ليُعرّف من خلاله بمظاهر النهضة الأوربية الحديثة، وبأسباب هذه النهضة، حتى يكون ذلك قدوة للأمة الإسلامية، ومن مؤلفاته الأخرى: المرشد الأمين للبنات والبنين، وكتاب مباهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية. وكتاب المذاهب الأربعة، وهو أول من باشر بإنشاء جريدة عربية في سائر المشرق العربي وهي "الوقائع المصرية" سنة 1832. للمزيد أنظر: رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز**، د.ط، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1993)، ص ص 405-421.وأيضا: دي طرازي، المرجع السابق، ص ص 92-96.

[4] الذي قال عنه إبن أبي ضياف: " أنه لو أراد أن يكتب في معالم ومحاسن باريس للزم ذلك كتاب مستقل، وقد أعطاها حقها الشيخ رفاعة الطهطاوي". للمزيد أنظر: إبن أبي ضياف، المصدر السابق، ج1 ص 99.

هناك، ومدى الفوارق الصارخة بين الحضارتين العربية والأوربية في كل الميادين، وهو يعتقد أنّ سرّ تقدم فرنسا مثلا، يكمن أساسا في نظامها السياسي، الذي يحدّ من الحكم المطلق، ويضمن الحرية والعدالة والمساواة أمام القانون، وقد عايش الطهطاوي الثورة الفرنسية لسنة 1830واصفا إياها بأنها (ثورة الشعب على الملك شارل العاشر لأنه خالف الدستور، الذي ينصّ على تساوي المواطنين جميعا أمام القانون وفي الحقوق والوظائف، والذي يكفل حرية الملكية والعبادة والقول والكتابة والطبع والنشر)[1] عكس البلدان العربية التي ما زالت ترزخ تحت نظم سياسية أوتقراطية ومستبدة.

والحديث عن تأثير الشرق الاسلامي على الفكر الإصلاحي في تونس، يجرنا حتما للإشارة إلى تأثير عدد من **نوابغ الفكر والنهضة الحديثة بالشام** الكبير، هؤلاء الذين انتقلوا إلى تونس، وأقاموا فيها مدة معينة، فكانت لهم أدوار إيجابية مؤثرة في مجالات مختلفة، منها تقريب المفاهيم الأوربية إلى التونسيين، خصوصا وأنّ البعض منهم، تولى مناصب إدارية مرموقة في الإدارة التونسية، والبعض الآخر عمل كمترجمين –لدى المؤسسات والمصالح الفرنسية في تونس قبل الاستعمار الفرنسي– من اللغة العربية إلى الفرنسية والعكس، فكان على أيدي هؤلاء إنتقال الثقافة الأوربية ومستجداتها إلى المجتمع التونسي على أكثر من مستوى (السياسة، والقانون، والقيم والعادات، والتقاليد وغير ذلك). ومن هؤلاء المشارقة نذكر: أحمد فارس الشدياق[2] صاحب جريدة الجوائب، الذي ربطته صلات وثيقة بالمشير أحمد باي بعد إلتقائه به في باريس عام 1846فأعجب به ودعاه لزيارة تونس، والإلتحاق بخدمته. وبعد مجيئه لتونس أوثق الشدياق[3] علاقاته مع رجال العلم والفكر

---

[1]الطهطاوي، المصدر السابق، ص 325-326.

[2]أحمد فارس الشدياق (1804-1887) من أسرة مارونية بلبنان، انتقل الى مصر فكان من محرري جريدة الوقائع المصرية، وهناك أتقن اللغة العربية حتى صار من أكبر مشاهير عصره فيها، مارس نشاطا تبشيريا في جزيرة مالطة تحت إشراف الجمعيات المسيحية الأمريكية مدة أربعة عشر سنة، ثم تبع مذهبهم البروتستنتي، من أشهر مؤلفاته: الواسطة في معرفة مالطة، اللفيف في كل معنى ظريف، كما جال وصال في أوربا مدة عشرين سنة، ألّف كتابين عنها هما: كشف المخبأ عن فنون أوربا، والساق على الساق فيما هو الفراق. أكمل بقية حياته في الأستانة، حيث توفي بها. للمزيد أنظر: دي طرازي، المصدر السابق، ص97-99. وأنظر أيضا: عبد الوهاب الكيالي وآخرون، **الموسوعة السياسية**، ج1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د.ت.ن)، ص 101.

[3] زار الشدياق تونس ثلاث مرات الأولى سنة 1841، والثانية سنة 1847، والثالثة سنة 1857 وخلال الزيارة الأخيرة إعتنق الإسلام على يديّ الشيخ محمد بيرم الرابع وقد سمي أحمد ولقب بأبي العباس، وكان ذلك عامل ألفة بينه وبين التونسيين. ويحتمل أنه التقى في باريس –قبل مجيئه لتونس–بخير الدين والجنرال حسين، اللّذين راهنا عليه في البدء للقيام بدور طلائعي في تونس، التي كانت تتهيأ لتأسيس مطبعة رسمية وصحيفة، تحمل هموم المصلحين وأشواقهم، وتستقطب بعض الأقلام المشرقية. غير أنّ التأثير الفرنسي حال دون أن يقوم الشدياق بدوره التأثيري في الحياة الفكرية والسياسية التونسية. للمزيد أنظر: فتحي القاسمي، **روابط الفكر والروح بين المصلحين التونسيين ونظرائهم مشرقا ومغربا** (ثنائية التأثير والتأثر)، القسم الأول مشرقا، ط1، تونس، الشركة التونسية للنشر (2013)، ص ص 71-73.

والإصلاح التونسيين، وكانت له رؤى تجديدية إصلاحية في مجالات عديدة. وفي تونس ترك مذهبه الديني السابق (البروتستنت) واعتنق الدين الإسلامي. وكان من أكثر المتأثرين به من التونسيين الشيخ محمود قبادو[1].

كما كان للكونت جوزاف رُشيد الدحداح[2] تأثيره الملموس عل التونسيين ففي خلال سنة 1863 تقرب الدحداح إلى باي تونس محمد الصادق، وساعد تونس على الحصول على قرض مالي فرنسي جديد بشروط ميسرة جدا ومُوافِقة لرغبات الباي، بحيث لم يكن يتوقع الباي الحصول حتى على بعضها، فكافأه على تلك الجهود (بمبلغ عظيم على سبيل الهدية تقديرا لصدق خدمته).وقد خلف الدحداح آثارا كثيرة منها جريدة **برجيس باريس** السياسية النصف الشهرية، التي ظهرت بتاريخ جوان 1858 في باريس، وكان مدير تحريرها الاب "فرنسيس بورغاد"رئيس مدرسة القديس لويس بقرطاج، وقد قرّضها بعض العلماء والأدباء والمفكرين، نذكر منهم الشيخ المصلح محمود قبادو التونسي[3]، المتأثر بأفكارها الاصلاحية التحديثية، ولما إنتقل الدحداح الى خدمة الباي محمد الصادق، سلّم الجريدة للشيخ سليمان بن علي الحرايري الحسني التونسي[4] الذي تولى إدارة تحريرها[5].

ونودّ أن نختم جملة العوامل الخارجية المؤثرة في الفكر الإصلاحي التونسي، بتلك **الأخطار الخارجية** التي كانت تتربص بالدولة التونسية خصوصا على عهدي أحمد باشا وخليفته الباي محمد الصادق، وبرز ذلك جليا في إحتدام التنافس الفرنسي والبريطاني ثمّ لاحقا الإيطالي والألماني لأجل الظفر بإستعمار تونس، التي أصبحت منطقة نفوذ وصدام بين تلك القوى الإستعمارية منذ مؤتمر برلين الاول 1878، إلاّ أنّ إحتلال الفرنسيين للجزائر عام 1830، جعلهم يتمتعون بمكانة خاصة في البلاد التونسية، خصوصا في المجال

---

[1] الإمام، المرجع السابق، ص 352.

[2] جوزاف رُشيد الدحداح (1813-1889) من مفكري لبنان، موسوعي الثقافة، كان كاتب سرّ الأمير "بشير الكبير" حاكم لبنان بين عامي 1838-1843. سافر بعد ذلك الى باريس واشتغل بالتجارة، لكنّ ذلك لم يمنعه من خدمة العلم والمعرفة، وخصوصا الآداب العربية، التي برز فيها علما وعملا، من مآثره الأدبية: شرح "ديوان عمر بن الفارض"، وكتاب طرب المسامع في الكلام الجامع، وافته المنية عن عمر 76 سنة بباريس. للمزيد ينظر: الإمام، المرجع نفسه، ص 353-354.

[3] أنظر نص قصيدة التقريض في: دي طرازي، المصدر السابق، ج1، ص 60.

[4] سليمان الحرايري(1824-1874) ينتمي الحرايري الى عائلة فارسية قديمة نزحت من بلاد العجم إلى تونس، فقرأ العلوم الدينية أولا على علماء تونس ثم ركز دراسته على الطب والطبيعيات واللغة الفرنسية الى حدّ الإتقان. وفي سنة 1840 ولاّه المشير أحمد باي رئاسة الكتّاب في الدولة ، وبعد ست سنين رحل الى باريس، أين تعيّن أستاذا للغة العربية في مدرسة اللّغات الشرقية، وأثناء تواجده في باريس إستلم تحرير جريدة باريس لمنشئها رُشيد الدحداح، من مآثره العلمية: سيرة عنتر، قلائد العقيان، رسالة في حوادث الجو،كتاب الأصول النحوية، وكتاب القول المحقق في تحريم البن المحترق، وكتاب مقامات الشيخ أحمد بن محمد...الخ.للمزيد أنظر، محفوظ، المرجع السابق، ج2، ص 120-121.

[5] دي طرازي، المصدر السابق، ج1 ص 100-101.

الاقتصادى، وأصبحت فكرة إستعمار تونس لدى السياسيين الفرنسيين حاضرة بقوة، لإستكمال الهيمنة على الشمال الإفريقي.

لا شكّ أنّ البايات التونسيين كانوا على وعي تام بتلك النوايا الأجنبية تجاه بلادهم، بل كان ذلك باعثا لهم على الشروع في إعادة بناء القوة الداخلية، وإصلاح مؤسسات الدولة التونسية، منعا من وقوع البلاد تحت طائلة الاستعمار الأوربي، ولعلّ الاصلاحات التي أعلنها أحمد باي منذ 1840 وخصوصا منها الإصلاحات العسكرية، بتأسيس المدرسة الحربية باردو، وجلب مدرسين عسكريين أجانب، كانت تصب في ذلك الإتجاه، وهو تقوية البلاد عسكريا حماية لها من كل إعتداء أجنبي[1].

ثانيا: نماذج من التفكير الإصلاحي

إنّ دراسة عيّنات من الفكر الإصلاحي في تونس خلال النّصف الثاني من القرن التاسع، يفرض علينا الوقوف على إبرز خصائص ذلك الفكر، وبالأخص منها تلك الميزات المشتركة بين المصلحين التونسيين في نظرتهم الإصلاحية تجاه الأوضاع المتردية آنذاك، ومن تلك الميزات؛ هو إتفاقهم على أنّ **النموذج الغربي المتفوق** يُعدّ مصدر الهام و إقتباس لهم في معالجاتهم الإصلاحية للأوضاع السائدة، ولكن في إطار ما يناسب أحكام الشريعة الإسلامية، وأنّ **إعمال العقل** وتفعيله في تحليل القضايا المطروحة كفيل بإيجاد الحلول المناسبة للخروج بمجتمعاتهم من التّخلف، ومواجهة تحدّيات العصر، والدّعوة إلى فتح باب **الإجتهاد الدّيني** فيما استجدّ من قضايا العصر كفيل أيضا بأن يجدّد الفكر الديني، الذي تعطلّ منذ وقت طويل، نتيجة التّقليد والمحاكاة للموروث الثقافي دون **نقد** أوتمحيص.

ولعلّ ذلك يُردّ أيضا إلى تأثر هذه النّخبة الإصلاحية بأفكار المؤرخ التونسي **عبد الرحمان بن خلدون**، التي وردت في مقدمته "كتاب العبر"، والتي تقوم على مصالحة الإيمان مع العقل، وتهيىء للحداثة ومواكبة العصر.

فالفكر الخلدوني مثل المرجعية الأبرز في تفكير رجال الإصلاح بتونس، حيث مكّنهم منهجه في التفكير، من إستيعاب النهضة الأوربية الحديثة، والتّفتح عليها. وظهر ذلك التأثر واضحا أيضا في أدبيات ومؤلفات هؤلاء المصلحين، فمثلا كتاب "الإتحاف" لإبن أبي ضياف، جاء تأليفه على طريقة مقدمة "كتاب العبر"، واستشهد إبن ضيّاف بالكثير من نصوص تلك المقدمة في كتابه المذكور، وقد إستخلص إبن ضياف

---

[1] الحبيب الجنحاني،"الحركة الاصلاحية في تونس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر"القسم الأول، ح.ج.ت، تونس، ع6(1969)، ص 113.

من دراساته التاريخية في "الإتحاف" على غرار إبن خلدون (أنّ جور الملوك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول)[1].

كما تأثر خير الدين أيضا بأفكار عبد الرحمان إبن خلدون العقلانية وبمناهجه، فورد كتابه "**اقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**" شأنه شأن كتاب "الاتحاف" على نفس طريقة كتاب "العبر" إذ إحتوى على مقدمة ذات طابع نظري، وعمل خير الدين على الإقتداء بإبن خلدون في التوفيق بين الدين والعقل، قصد تكييف الإسلام مع روح الوقت والعصر، وعلى منوال إبن خلدون، انتهى خير الدين–بعد دراسة الواقع التاريخي السائد خلال عصره في الغرب والشرق–إلى أنّ العدل أساس الملك، والظلم مؤذن بخراب العمران[2].

ونفس المسلك نجده عند المصلح الشيخ بيرم الخامس في كتابه "صفوة الاعتبار" الذي إفتتحه بمقدمة طويلة على منوال مقدمة إبن خلدون.

غير أنّ المعادلة الفكرية التي أرّقت هؤلاء المصلحين هي: إلى أي مدى إستطاع هؤلاء تحقيق الإنسجام بين الحضارة الغربية بزخمها الكبير من جهة، وروح الشريعة الاسلامية من جهة أخرى؟

1–التفكير الإصلاحي في منظور أحمد بن أبي ضياف:

يعتبر إبن أبي ضياف(1804–1874) من العناصر القليلة التي تنتمي الى الطبقة السياسية، والمتجذرة بالبلاد التونسية، إذ لم يكن ينتسب خلافا لجلّ المسؤولين والمصلحين إلى فئة المماليك المنحدرة من أصل أجنبي، بل كان ينتمي الى أسرة من قبيلة أولاد عون المنتمية الى منطقة سليانة، وأكسبته تلك الخاصية الإجتماعية حبًا وتعلقًا كبيرين بالوطن الأم تونس، ومن أجل ذلك كانت فكرة الوطن، والغيرة عليه تخامره أكثر من غيره من المصلحين[3].

وقد يتساءل المرء عن مكانة أحمد بن أبي الضياف بين دعاة الإصلاح التونسيين، وعن دوره بينهم، وبما تميز عنهم، وعن علاقاته بالمصلحين التونسيين، وماهي نظرتهم اليه ونظرته إليهم؟

لقد تميز عنهم جميعا بقلمه الجريء في إنتقاده الأوضاع السياسية والإقتصادية والإجتماعية المتردية لتونس خلال عهدي محمد الباي 1855–1859 ومحمد الصادق باي 1859–1882 على وجه الخصوص، خاصة بعد تراجع الأخير عن التزاماته بشأن تطبيق عهد الأمان 1857، والدستور عام 1861،

[1] زهير الذوادي، **الإستعمار وتأسيس الحركة الإصلاحية الوطنية التونسية**، ط1، تونس، الأطلسية للنشر، (2006)، ص115.

[2] المحجوبي، النهضة الحديثة ...المرجع السابق، ص ص 73-74.

[3] المرجع نفسه، ص 99.

وطريقة إخماد إنتفاضة علي بن غذاهم عام 1864 من هذا الباي، وما نجم عنها من تشفّ في الأهالي، وقتل الكثير منهم ومصادرة أملاكهم. ويصف لنا إبن أبي ضياف تلك الأوضاع خير وصف بقوله: "فالأمة التونسية حالها سيء، والظّلم عام بها، ومظاهر الفساد طاغية، واليأس قد تغلغل إلى النفوس، والخوف تسرب إلى القلوب، وجسد تونس إشتكى التداعي من القهر والعدوان الناتج عن الحكم المطلق"[1].

لذلك قاوم إبن أبي ضياف هذا النوع من الحكم مقاومة عنيفة، منددا ومتهما ومهاجما، ومتسائلا: "كيف يستقيم حال لأمة يعلمون أنّ نفوسهم وأموالهم بيد واحد، يتصرف فيها كما يريد، لا كما يراد منه، لا يسأل عن ذلك إلاّ في الآخرة"[2].

ويعتبر إبن أبي ضياف أنّ معارضة الأمير الظالم، وحثه على إنتهاج سلوك أفضل، إنما يندرج ذلك في صميم الواجب الديني، الذي يحتّم على كل مسلم القيام به، من منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويرى بأنّ تخلي العلماء عن هذا الدور، مثل عاملا من عوامل إنحطاط البلدان الاسلامية [3]، خصوصا وأنّ الحكم المطلق المستبد يتنافى مع الشرع والعقل، فكثير من الآيات القرآنية تدين الإستبداد والظّلم، ويتنافى مع العقل لأنّ الإستبداد يولّد الإضطراب والفوضى، ويخلّ باستقرار الحكم وأمن السكان، وهو إلى جانب ذلك عقبة أمام التّنمية والعمران ومذلّة للرعيّة، التي يفقدها خصالا كثيرة منها الشجاعة والمروءة، وحب الوطن والغيرة عليه؛ وتصير الرّعية حينها حسب تعبير إبن أبي ضياف "عبيد جباية" ليس لهم من دور يذكر في أوطانهم ومسقط رؤوسهم سوى "إعطاء الدرهم والدينار على مذلة وصغار"[4].

وفي الجانب الاقتصادي، يرى إبن ضياف، أنّ الإقتداء بالأنظمة الدستورية، هو السبيل الوحيد للقضاء على التخلّف، وتوفير أسباب الازدهار والنماء والإستقرار والعمران، ويعارض السّياسة الإقتصادية التي كان يطبقها الباي إعتمادا على حكمه المطلق الإرتجالي، وهي السياسة التي أمعنت في تفقير الرعية وتشريدها، وانتهت بالإفلاس العام، ورمت البلاد في الإقتراض من الدول والتجار الأجانب "بفوائض خيالية وربا ذريع". ويتساءل إبن ضياف عن الأوجه التي أنفقت فيها والمشاريع الصالحة التي صرفت فيها[5].

---

[1] أحمد الطويلي،"مكانة إبن أبي الضياف بين دعاة الإصلاح التونسيين"، الإتحاف، ع8(ماي 1981)، ص 48-49.

[2] المرجع نفسه، ص 49.

[3] إبن أبي ضياف، المصدر السابق، ج4، ص ص 246-249، وأنظر أيضا: السنوسي، مسامرات الظريف، المصدر السابق، ج1، ص ص 393-396.

[4] الطويلي، المرجع السابق، ص49.

[5] إبن أبي ضياف، المصدر السابق، ج6، ص 113-114

ويتعجب إبن ضياف من تلك السّياسة المالية المخربة، خاصة عندما صار الباي يقترض لتسديد ربا الديون فحسب، يقول:"... ثم صار يقترض لربا الدين السابق"[1]. ويجيب هذا المصلح نفسه على ذلك التساؤل والتعجب، بأنّ تلك الأموال، قد صرفت بغير فكر في التبجح والتعاظم "في محاكاة العظماء من الملوك"، وأنفقت في أمور لا حاجة اليها، والحال أنّ البلاد فقيرة، ولا تتحمل مثل ذلك الإسراف المجحف.

ولا غرابة في تحامل إبن أبي الضياف على تلك السياسة، فقد نتج عنها من القحط والمجاعات والموتى وإختلال الأمن والافلاس ما تحاشى إبن ضياف قدر الإمكان وصفه لهوله وبشاعته وفضاعته، ورغم ذلك أمعن الباي في سياسة الضرائب القاسية، إذ أعلن ضريبة جديدة سنة 1866 أكل الناس بسببها موتاهم، وصار يحمل في النعش الواحد خمس موتى، ويدفنون بدون غسل ولا صلاة[2].

وعلى أساس ماسبق، فإنّ الإصلاح حسب رؤية إبن أبي ضياف، لا يمكن أن ينطلق إلاّ من صميم قلب السلطة (**أي الدولة**)، وأنّ للعلماء والنّخبة دور حاسم في بلورة أسس وقيم ذلك الإصلاح. وقد إنخرط هو شخصيا في ترسيخ ذلك النّهج، حينما عيّنه الباي ضمن لجنة إعداد وتحرير عهد الأمان 1857، كما كان عضوا ضمن لجنة العلماء التي أعدّت نص دستور 1861، والذي أقرّ لأول مرة في التاريخ السياسي والإداري في البلاد العربية والإسلامية مبدأ الفصل بين السلطات[3].

ويتجه إبن أبي ضياف إلى نوع من التّطرف في فكره الاصلاحي بعد سنة 1864، حينما يئس من إصلاح الوضع القائم في بلاده، خصوصا بعد توقيف العمل بالدستور، وتعطيل المجلس الكبير (البرلمان)، وعودة الباي(محمد الصادق) ووزيره(مصطفى خزندار) إلى الحكم المطلق غير المقيد، حينها إقتنع بجواز الإحتماء بالأجنبي، من أجل رفع الظلم الذي ألحقه نظام الباي بالتونسيين، ولما إحتمى أحد كبار الصوفيين التونسيين وإبنه بالقنصلية الأنكليزية بتونس، أيّد إبن أبي ضياف الظاهرة، وأقرّ جواز العمل بها شرعا وعقلا، بعد أن إعتبرها حمى للشرف[4]، كما أنه كان لا يرى بديلا لتغيير تلك الأوضاع سوى الثورة، ولم يكن قد مضى

---

[1]ابن أبي ضياف، المصدر السابق، ج6، ص 114.

[2] المصدر نفسه، ص 84-110.وأيضا: السنوسي، المصدر السابق، ج1، ص 165-167.

[3] الذوادي، المرجع السابق، ص 114-115.

[4] ابن أبي ضياف، المصدر السابق، ج6، ص 85.

إلاّ عام من إخماد ثورة علي بن غذاهم1864، ويخبرنا أبي ضياف بأنّ جميع العربان* كانت على إستعداد للثورة من جديد، وهي فكرة زكاها إبن أبي ضياف وباركها[1].

2-التفكير الإصلاحي من منظور خير الدين التونسي:

يعتبر خير الدين التونسي (1820-1890) نواة الفكر الاصلاحي التونسي، التي إلتفّ من حولها المصلحون: أمثال إبن أبي ضياف، وبيرم الخامس، والجنرال حسين ورستم، ومحمد بن عثمان السنوسي، فهو إلى جانب كونه مصلحا، فإنه كان رجل إدارة وتنظيم وسياسة، جامعا بذلك بين خصائص كثيرة، إنفرد بها عن باقي مصلحي عصره في تونس.

ولكن السّؤال الذي يتبادر إلى الذّهن هو: من أين إستمدّ خير الدين نظرية الإصلاح، التي تضمنها كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"؟ وهل أوحت بها إليه الأوضاع السيئة، التي كانت تعيشها البلاد التونسية في تلك الفترة؟ أو إستلهمها من (التنظيمات العثمانية)، التى تسعى الدولة العثمانية إلى تطبيقها؟ أو إكتشفها نتيجة رحلاته ومشاهداته بالبلدان الأوربية التي زارها مرارا؟

إنّ التفكير الإصلاحي عند خير الدين لم يكن نتيجة وعي فجائي أو عشوائي، إنما كان نتاج تأمّل عميق للأوضاع السّيئة، التي كانت تمر بها تونس حينذاك في القرن التاسع عشر، لاسيما وأنّ الرّجل قد مارس السياسة والإدارة عبر العديد من الوظائف، التي تقلّدها كرئاسته للكومسيون المالي "اللجنة المالية الأوربية" منذ 1869، ثم وزيرا مباشرا، وأخيرا وزيرا أكبر، مما أتاح له ذلك التّعرف عن كثب على الأوضاع المتدهورة، وتحديد طرق علاجها، وأيضا إدراك النّزعة الإستعمارية للقوى الأوربية، وتربّصها بالدّولة العثمانية، والولايات التّابعة لها[2].

إننا نجد إجابة لدى خير الدين نفسه، حول مصادر فكره الإصلاحي، أثناء حديثه عن مقاصده من تأليفه لكتاب (أقوم المسالك)، موضحا أنه قام بجمع (ما إستنتجه منذ سنين بإعمال الفكر والرّوية مع ماشاهدته أثناء أسفاري للبلدان الأوربية)[3].

كما أنّ تكوينه قد ساعده على التّفتح على الحضارة الأوربية، فقد نشأ بإسطنبول، حيث تعلم التركية والفرنسية، ففتحت هاتان اللّغتان السبيل أمامه للإطلاع على شؤون مصر والإمبراطورية العثمانية،

*المقصود بالعربان، هم سكان البادية أي القرويين. للمزيد أنظر: بيرم الخامس، المصدر السابق، ج1، ص 6.

[1] الإمام، المرجع السابق، ص 425.

[2] الشواشي، المرجع السابق، ص 379-380.

[3] خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تق محمد الحدّاد، ط1، القاهرة، دار الكتاب المصري، (2012)، ص 5.

وكذلك على شؤون أوربا الغربية، وتوسّعت معارفه أكثر بالحضارة الأوربية وخصوصا اللّغة الفرنسية عند إقامته بباريس مدة أربع سنوات (1853-1857)، حيث عايش عن قرب التّقدم، الذي حققته فرنسا في المجالات الإقتصادية، والإجتماعية، وكذلك في التقنية والعلوم والتعليم والثقافة. وأعجب أكثر بالتنظيم الإداري والسياسي المحكم في فرنسا، وسيادة القانون والمؤسسات الدستورية، وكان كل ذلك وليد مبادئ الثورة الفرنسية المعروفة بالحرية، المساواة، والإخاء. وإغتنم خير الدين من جهة أخرى فرصة وجوده بأوربا، لينهل من أمهات الكتب الفكرية والسياسية والقانونية لمفكري وفلاسفة التنوير أمثال مونتسكيو (Montesquieu)، وفولتير (Voltaire)، وجون جاك روسو(Rousseau)...الخ[1].

2-1"كتاب أقوم المسالك وماتضمنه من أفكار إصلاحية: يصف بيرم الخامس ذلك الكتاب بأنه: "أوّل كتاب مبتدع في السياسة، التي يقتضيها الحال والشرع، وكفى بتقاريض العلماء فيه..."[2]. وهو حسب الفاضل بن عاشور يعتبر من أنفس ما كُتب بالقلم العربي في القرن الماضي، إشتمل على مادة علمية هامة جدا، خاصة في السياسة والإجتماع، إستوفت تلك المادة وصف النواحي عامة لكل دولة من الدول الأوربية العشرين، التي فصّل عليها الكتاب. وجعل المؤلف الدولة العثمانية من بين تلك الدول الأوربية، كأنه يقصد من وراء ذلك المقارنة والمقايسة[3].

وتأليف الكتاب كان في ظروف مميزة[4]، أهمها إعتزال خير الدين السياسة مؤقتا، وذلك بعد إستقالته من وزارة البحرية ورئاسة المجلس الأكبر عام 1862، وتفرغه لتدوين معايناته وانطباعاته حول النهضة الأوربية، على غرار مافعله رفاعة الطهطاوي في كتابه "تخليص الابريز في تلخيص باريز". حيث أكّد ذلك خير الدين في مذكراته قائلا: "أنّ إقامتي الطويلة في فرنسا، ورحلاتي العديدة، مكنتني من ممارسة المدنية الأوربية وأحوالها،

---

[1] المحجوبي، المرجع السابق، ص 112-113.

[2] بيرم الخامس، المصدر السابق، ص 513.

[3] الفاضل بن عاشور، المصدر السابق، ص 38.

[4] من تلك الظروف أيضا تازم الأوضاع الاقتصادية والإجتماعية في تونس بظهور المجاعات والأمراض الفتاكة مثل الكوليرا، وإختلال ميزانية البلاد وإنعدام المال واللجوء الى الإقتراض سنة 1863 والرفع من قيمة الجباية، وإستبدال العملة الفضية بالنحاسية وتراجع قيمتها، وقيام ثورة علي بن غذاهم عام 1864 كرفض لتلك الأوضاع ولسياسة الباي محمد الصادق، وخضوع البلاد للهيمنة الاجنبية وخصوصا الفرنسية منها في الجانب المالي والتجاري.للمزيد عد إلى: المنصف الشنوفي، **مقدمة كتاب** أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك،ط2،مج1،تونس، بيت الحكمة ،(2000)، ص 25 وما بعدها.

فضلا عن مؤسسات الدول الكبيرة في أوربا، فانتهزت فرصة إعتزالي الحياة السياسية، ووضعت مؤلفي السياسي الإداري "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"[1].

وعرّف خير الدين "أقوم المسالك" بأنه بحث في "أسباب التّقدم والتأخر للأمة الإسلامية " واستوحى مضمونه من ثلاثة مصادر: تجربته السياسية، ومطالعاته في التاريخ السياسي والإقتصادي وجغرافية العالم، ومشاهداته أثناء الرّحلات، التي قام بها الى أوربا. وقد إنتهى من تأليفه سنة1867[2]، وهو يشتمل على مقدمة طويلة، حلّل فيها المؤلف وضْع البلدان العربية الإسلامية المنضوية تحت لواء الخلافة العثمانية، ومنها تونس، وضمّنها أيضا برنامجا إصلاحيا للمشاكل السياسية والإقتصادية والإجتماعية القائمة في عصره، وسار في تلك المقدمة على منوال إبن خلدون بشكل مطابق تقريبا [3].

وقد إستعان خير الدين بجماعة الإصلاحيين والعلماء المقربين منه، في تحرير نصوص كتابه، ومن هؤلاء على الأرجح الشيخ سالم بوحاجب، الذي كان من مقربيه ومناصريه، والذي أشار اليه المؤلف بصريح قوله:"مستعينين في تهذيب الفاظه ببعض أبناء الوطن"[4]، بالإضافة الى علماء آخرين منهم الصادق ثابت ومحمود قبادو..

وقد حدّد صاحب الكتاب سببين لتأليف كتابه: أحدهما دعوة رجال السياسة والعلم في البلاد الإسلامية إلى تبني أسباب النهضة والتقدم على غرار ما فعلت أوربا، وذلك ليعملوا على تطبيقها وتحقيقها في بلدانهم، ويطالبوا حكوماتهم وحكامهم بوجوب السير على منوالها، وثانيها تحذير عامة المسلمين من الاستمرار في رفض أسباب التقدم، التي تتفق مع الدين بدعوى أنها صادرة عن أبناء الديانات الأخرى، وأن يؤازروا مطالب وتوجهات المصلحين في بلدانهم على غرار الشعوب الأوربية القريبة منهم. ويعطي مثالا عن تونس التي جوبهت فيها الأفكار والإنجازات الاصلاحية المتطورة بالرفض والإقصاء من طرف رجال الحكم وأعوانهم الفاسدين، لأن الإصلاحات–حسب خير الدين–تُفقدهم تفردهمّ بالحكم والقرار. والمؤسف حسب خير

---

[1] المحجوبي، المرجع السابق، ص 114.

[2] كان خير الدين حريصا على التعريف ببرنامجه الإصلاحي لدى كل الاطراف المعنية، فكتب مؤلفه باللّغة العربية ليطّلع عليه التونسيون والعرب والعلماء من كل العالم الإسلامي كما حرص على ترجمته إلى الفرنسية التي كان يتقنها، حيث صدرت النسخة المترجمة إلى الفرنسية في باريس سنة 1868 تحت عنوان "الإصلاحات الضرورية للأقطار الاسلامية"(Réformes nécessaires aux Etats Musulmans)، أما الترجمة التركية فقد تأخرت الى 1878م، وهي سنة تعيينه صدرا أعظمبالأستانة، ولم يتسنّ له أن يرى الكتاب مترجما الى الانكليزية، إذ لم تتم هذه الترجمة إلاّ بعد قرن من صدور الكتاب(1967).للمزيد أنظر: الحدّاد، تقديم كتاب اقوم المسالك...، ص 47-48.

[3] المصدر نفسه، ص 22.

[4] نفسه، ص 751.

الدين أنّ الكثير من علماء الدين كانوا يرون دورهم مقتصرا على إعلان الحلال والحرام، دون المساهمة في الحياة العامة والمبادرة بتغيير السائد، يقول في ذلك خير الدين: "إنّ الباعث الأصلي على ذلك أمران آيلان الى مقصد واحد أحدهما: اغراء ذوي الغيرة والعزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة الى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها ...وتحذير ذوي الغفلة من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحميهم من سيرة الغير الموافقة لشرعنا، من أنّ جميع ما عليه غير المسلم من السيّر والتراتيب ينبغي أن يهجر، وتآليفهم في ذلك يجب ان تنبذ ولا تذكر ... وهذا على إطلاقه خطأ محض"[1].

وتتلخص أهم الأفكار الإصلاحية، التي تضمنها كتاب أقوم المسالك، والتي عبرت بصراحة عن نظرة خير الدين الاصلاحية فيما يلي:

- ضرورة الإقتداء بالغرب لمواجهة تحدياته: لا يرى خير الدين حرجا هو وجماعته الإصلاحية، من وجوب الإقتداء بالغرب في نظمه السياسية والاقتصادية والعسكرية، من أجل تقوية شوكة الدولة، والوقوف في وجه التّحديات الخارجية، ومنها الغربية خصوصا، وأنّ الإقتباس عن أوربا لعلومها المختلفة ونظمها المتنوعة، هي ضرورة أملتها أوضاع العالم الاسلامي ومنها تونس، والمتميزة بالتخلف والتدهور في جميع المناحي، والإقتداء بالغرب في منظور خير الدين، يحيلنا الى سؤال جوهري: هو ما السّر في تقدم الغرب وبقاء العالم الاسلامي رهين التخلف والتقهقر؟

حسب خير الدين، يكمن سر التّقدم الأوربي، في طبيعة نظمها السياسية، القائمة على الحرية والعدل والمساواة، وإحترام المواطنين والحكام للقانون والمؤسسات الدستورية، لأن كل ذلك من شأنه أن يوفر الأمن والطمأنينة لدى المواطنين، ويدفعهم إلى البذل والعمل، وتحقيق أسباب التقدم، كما يمكّن أيضا من النهوض بالعلوم والتقنية ومن إرساء تعليم عصري، ويوقر بدوره العلماء، والإطارات لتحقيق النهضة الشاملة. فالأوربيون حسب خير الدين لم يصلوا الى تلك النهضة المرموقة "بمزيد خصب أو إعتدال في أقاليمهم ...وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق إستخراج الثروة، وإستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة، وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذين صارا طبيعة في بلدانهم...لأن العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة، من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات،وبضده يقع النّقص في جميع ما ذكر..."[2].

---

[1] الحداد، تقديم كتاب أقوم المسالك...، ص 12.

[2] المصدر نفسه، ص 17-18.

فيما يرجع تأخر البلدان الإسلامية بدرجة أولى إلى طبيعة نظمها السياسية، التي ترتكز أساسا على الحكم المطلق الذي هو مجلبة لسوء التصرف والظلم على إختلاف أنواعه. والظلم لا يوفر الأمن والطمأنينة بين الناس، ولا يدفعهم إلى العمل والكدّ والبناء، بل إنه "مؤذن بخراب العمران"[1]كما يقول ابن خلدون. إضافة الى عدم تطبيق المسلمين للمبادئ الأساسية للشريعة الحقّة، وأهم تلك المبادئ "العدل"الذي تنتج عنه الثروة والقوة والعزة، إضافة إلى إنكماش العالم الإسلامي على نفسه، وعدم تفاعله مع التيارات الإصلاحية الحديثة، بما فيها من علم وإختراع وتنظيم[2].

أمّا ما كان يراه من وسائل للنهضة بالعالم الاسلامي، فقد لخصها في ضرورة إدخال القوانين الحديثة إلى البلدان الإسلامية، وضرورة إحترامها، والعمل بمقتضاها، **ووجوب الإقتباس** من الحضارة الاوربية كل ما من شأنه أن يفيد في تقدّم وتطوّر المجتمعات الإسلامية حيث يقول في هذا الشأن:"...فالواجب مجاراة الجار[الدول الاوربية]في كل ما هو مظنة لتقدّمه سواء كان من الأمور العسكرية أو غيرها..."[3]، ويؤكد على الإقتباس من تلك الدول المتمدنة، مع التشديد على إنتقاء ما يتم إقتباسه، لتتحقق فائدته في العالم الإسلامي، يقول في ذلك: "والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوربية الى ماهي عليه من المنَعة والسلطة الدنيوية، أن نتخيّر منها ما يكون بحالنا لائقا، ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا..."[4].

- ضرورة الإتحاد والتعاون بين العلماء والساسة في تحقيق الإصلاح، مع ضرورة العمل بالثقافة والمعرفة الحديثتين وغيرهما من عوامل التقدم والترقيّ. ذلك أنّ إحدى عوائق تقدم العالم الاسلامي أنّه هناك (رجال دين يعلمون الشريعة ولا يعلمون الدنيا، ورجال سياسة يعرفون الدنيا ولا يعرفون الدين، ويريدون أن يطبقوا النّظم الأوربية من غير رجوع الى الدين، فهناك أصول للدين يجب مراعاتها، وهناك أمور جديدة لم ينصّ عليها تقتضيها مصالح الأمة ينبغي أن تقاس بمعيار المصلحة العامة ويُعمل فيها العقل)[5]. ولذلك يرى خير الدين أنّ مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد الذكور من أهم الواجبات شرعا، وهذا الواجب أخلّ به العلماء ورجال الدين في عصره إلاّ عالمين نوّه بهما خيرالدين أيما تنويه، وهما شيخ الإسلام العثماني أحمد

[1] الحداد، تقديم...، ص 18.
[2] الإمام، التفكير الاصلاحي...، المرجع السابق، ص 430.
[3] الحداد، المصدر السابق، ص 15.
[4] المصدر نفسه، ص 6.
[5] الهلالي، المقال السابق، ص 39.

عارف، وباش مفتي المالكية التونسي إبراهيم الرياحي، فقد دافعا عن التنظيمات الخيرية (العثمانية)، وخطبا بالمساجد منافحين عنها[1].

وتماشيا مع ذلك، جمع خير الدين من حوله ثلّة من العلماء من أجل التأسيس لمشروعه الإصلاحي ومنهم: سالم يوحاجب، محمد السنوسي، محمد بيرم الخامس...الخ[2]. معتبرا أنّ للعلماء دور هام ضمن تعاونهم مع رجال الدولة "للكفاح ضد الشر"، وفق مبادئ الشرع، حيث أنّ رجال السياسة يدركون المصالح ومناشئ الضّرر، والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة [3].

- الإقتباس من الغرب لا يتنافى مع الشريعة الإسلامية: يرى خير الدين أنّ تفتح المسلمين على النهضة الأوربية الحديثة، والأخذ بأساليبها، لا يتنافى مع الشريعة، بل ينسجم مع روحها. فقد تفتح المسلمون في عصرهم الذهبي على الحضارات الأخرى؛ كالفارسية، واليونانية، واستوعبوا علومها وتقنياتها وأفكارها، وكان في ذلك سرّ نهضتهم التي بلغت أوجها في القرن التاسع الميلادي. ومثلما تأقلم الإسلام في بداياته مع مقتضيات عصره فمن المفروض تكييفه مع هذا العصر للأخذ بوسائل التقدم، لأنّ الحكمة كما ورد في الحديث النبوي "ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها"، فالشريعة في نظر خير الدين تسمح بكل ما لا تحرّمه صراحة إذا كان متماشيا مع الضرورة الإجتماعية ومصلحة الأمة الإسلامية[4].

وعلى الرغم من تشديده على الإقتباس من الغرب، فإنه لم يدعُ الى الإقتباس العشوائي بل جعل له حدودا، وضوابطا، حتى لا ينقلب إلى تقليد أعمى للغرب، يقول خير الدين:"إنه من المحال نقل مؤسسات بلد الى بلد آخر حيث تكون فيه طبائع البشر مغايرة، وكذا أخلاقهم، وتربيتهم، وظروف مناخهم"[5].

وقد حشد خير الدين ما في وسعه من حجج دينية وتاريخية، من أجل إقناع أولئك المعارضين لفكرة الإقتباس من الغرب بدعوى تناقضها مع الدين وأحوال المسلمين، وخصوصا منهم المحافظين من رجال الدين.

حيث يقول في هذا السياق: "وإذا أجاز للسلف الصالح أخذ مثل المنطق من غير أهل ملّتهم وترجمته من لغة اليونان لماّ رأوه من الآلات النافعة حتى قال الغزالي من لا معرفة له بالمنطق لا يؤتمن بعلمه"،

---

[1] محمد الصالح مزالي، خير الدين، رجل دولة، **مذكرات**، د.ط، د.م.ن، (1971)، ص 136.

[2] الذوادي، المرجع السابق، ص 176.

[3] الحداد، تقديم ...، ص 62.

[4] المحجوبي، المرجع السابق، ص 117.

[5] الشنوفي، تقديم...، ص 53.

فأي مانع لنا اليوم من أخذ بعض المعارف، التي نرى أنفسنا محتاجين اليها غاية الإحتياج في دفع المكائد وجلب الفوائد"[1].

-الدعوة إلى الإهتمام بالعلوم الحديثة ونشرها: إعتبر خير الدين قضية إصلاح المعارف (العلوم)، من أوكد الواجبات التي يتحتم الإعتناء بها، من أجل اللحاق بالدول المتمدنة، حيث نبّه إلى أنّ ما أحرزته أوربا من تقدم في جميع المجالات، كان ناتجا عن نشر العلم والمعرفة الحديثتين و لذلك لما تولى منصب الوزير الأكبر في تونس، حاول تجسيد مشروعه الإصلاحي في مجال نشر العلم والعلوم، وتمثل ذلك في أربعة مجالات رئيسية أولها: إنشاء المدرسة الصادقية في عام 1875 كمدرسة حديثة تهتم بتدريس العلوم التجريبية والعلوم الإجتماعية واللغات الأجنبية، وثانيها: تنظيم جامع الزيتونة إدارة وعلوما، ومحاولة عصرنة طرق وأساليب ومواد التعليم فيه، وثالثها: تنظيم المكتبة العامة في تونس كفضاء علمي متاح لكافة الطلبة دون ميز، ورابعا: تشجيع الطباعة والصحافة لتنوير العقول وتحريريها[2].

3-الإصلاح في فكر الشيخ محمد بيرم الخامس:

يعتبر هذا المصلح (1840-1889) من أبرز روّاد الحركة الإصلاحية خلال القرن التاسع عشر، وكان من أكبر المعاضدين لمشروع الإصلاح، الذي أعلنه خير الدين التونسي، خصوصا في مجال التعليم والصحافة، كما كان من بين المساهمين في تحرير كتاب أقوم المسالك إلى جانب سالم بوحاجب ومصلحين آخرين[3].

وبسبب توطد علاقاته بخير الدين منذ 1864 وزياراته المتعددة له في بيته -رغم الرقابة المفروضة لمعرفة من يزوره -أصبح بيرم من نصراء خير الدين في منهجه الإصلاحي، (لإشتراكهما في حبهما للحرية وتعميم الشورى في المملكة)[4]، وهو الذي كان قبل ذلك التاريخ قانعا بوظيفة التدريس بالمدارس والجوامع، متعففا في جميع المناصب الرسمية. ومع وصول خير الدين للوزارة الكبرى سنة 1873 أضحى الشيخ بيرم من أهم رجالات الوزارة وأنشطهم في الاصلاح[5]. إستعان به خير الدين في تطبيق مشروعه الإصلاحي، حينما

[1] الشنوفي، المصدر السابق، ص 50.

[2] الهلالي، المقال السابق، ص 39.

[3] الطاهر المناعي، **المثقفون التونسيون والحضارة الغربية في مابين الحربين العالميتين1919-1939**، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، (د.ت.ن)، 102.

[4] بيرم الخامس، المصدر السابق، مج1، ص 117.

[5] الإمام، المرجع السابق، ص 440 -441

كلفه بإدارة جمعية الأوقاف في 5 أفريل 1874، والإسهام في لجنة تنظيم التعليم بالمدرسة الصادقية في سنة 1875م، والمشاركة في إصلاح التعليم بجامع الزيتونة، وفي إصلاح المحاكم الشرعية، وتأسيس المكتبة الصادقية بجامع الزيتونة، وفي جويلية من نفس السنة أسند إليه خير الدين التونسي إدارة المطبعة الرسمية وجريدة الرائد التونسي[1].

وتتلخص الأفكار الإصلاحية لدى الشيخ بيرم من خلال كتابه **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار**، الذي طبع أول مرة بالمطبعة الإعلامية، بالقاهرة سنة 1884، وهو من حيث طبيعته كتاب تاريخ ورحلة، سجّل فيه المؤلف أهم ملاحظاته، خلال زياراته لأوربا والمشرق، وهو كغيره من كتب الإصلاحيين الرحالة – مثل خير الدين وإبن أبي الضياف، ومحمد السنوسي، والطهطاوي-كان الهدف من تأليفه، بثّ الفكر الإصلاحي لدى المسلمين عموما والتونسيين خصوصا، من أجل الإقتداء بانجازات الغرب المتقدم، والنسج على منوالها[2].

وتعتبر الزّيارات المتعددة، التي قام بها بيرم الخامس إلى أوربا وبالذات لفرنسا، من أهم أسباب تأثره وإنفتاحه على الحضارة الأوربية، خصوصا في مجال الفكر والعلوم، وزادت في إتساع ثقافته، وصقل مواهبه[3].

وهو كغيره من المصلحين التونسيين لا يعارض **فكرة الإقتباس** من أوربا، بل يحث عليها، ففي صفحات كتابه الأولى، يركز بيرم على التوفيق بين المستكشفات العلمية الأوربية من جهة، وبين التعاليم الدينية والإعتقادات والتقاليد الإسلامية من جهة ثانية، مجتهدا في ذلك برؤية جديدة لتفسير آيات القرآن الكريم، ومستدلا أيضا بأحاديث نبوية، وبأقوال الفقهاء والحكماء المسلمين، ومن تلك القضايا التوفيقية التى تناولها: هيأة الأرض، وكرويتها، وتلقيح الثمار بالرياح، وتعاقب الليل والنهار، ومبحث الجراثيم والعدوى، وفتاواه في التداوي من الجدري عن طريق التلقيح، والحكم الشرعي من عادة التدخين وغيرها ...الخ[4].

ويعتبر بيرم الخامس، أول من جاهر من المصلحين التونسيين بآرائه الإصلاحية على صفحات الجرائد التونسية وبإمضائه الحقيقي، في نقد نظام الباي وأعوانه الفاسدين، منهم مصطفى خزندار، بل زاد على ذلك بأن إشترك في إحتفالات علماء الزيتونة بإقالة خزندار (شكرا لله على إنقاذ تونس من عهد الجور والإستبداد

---

[1] الفاضل بن عاشور، المصدر السابق، ص42-43.

[2] الإمام، المرجع السابق، ص 443-444.

[3] الفاضل بن عاشور، **أركان النهضة الادبية بتونس**، د.ط، تونس، مطبعة النجاح، (د.ت.ن)، ص 24.

[4] أنظر تفصيل هذه القضايا في: بيرم الخامس، المصدر السابق، ج1، ص ص 100-105.

وإدخالها في عصر الاطمئنان والرجوع إلى عهد الأمان)[1]، كما كان من المؤيدين لثورة علي بن غذاهم ضد النظام القائم.

وقد أشاد بيرم بكل مظاهر التّطور المادي والفكري في أوربا، وركّز اهتماماته أساسا على أسباب تقدم الممالك الأوربية، وهي في نظره أسباب سياسية، مثل سنّ الدساتير والقوانين والإنتخابات ومجالس النواب، وتوسيع مجال الحريات الفردية والسياسية، ولكنه من جهة أخرى وبحكم تكوينه الديني، نجده ينتقد ما أفرزته الحضارة الأوربية من تحرر مفرط داس على القيم الأخلاقية (مثلا قلّة الحياء)، والقيم الدّينية (المعتقدات الباطلة) والقيم الإجتماعية (ظاهرة الرِشوة)[2].

كما لفت انتباه بيرم، أثر العلوم والمعارف، في بناء النّهضة الاوربية، ودور الساسة والحكام في التّشجيع عليها عن طريق تشييد المعاهد والجامعات والمخابر والنوادي والمسارح، مما أسهم كل ذلك في انتشار الثقافة في جميع الاوساط من جهة وازدهار صناعة الطباعة والصحف من جهة أخرى. ففي باريس كان هناك أكثر من 56صحيفة يومية، وساهمت من جهتها أيضا الجمعيات العلمية في مختلف الاختصاصات في تجذير هذه الثقافة الشعبية منها جمعية العلوم العقلية، وجمعية علوم الطب وغيرها من الجمعيات الأخرى[3].

4-رائد الإصلاح الأول محمود قبادو:

يعدّ الشيخ محمود قبادو[4](1815-1871) "المدرسة الاصلاحية" الأولى، التي تخرج منها روّاد الإصلاح في تونس خلال النّصف الثاني من ق19، سواء الزيتونيين منهم، أو الحربيين (نسبة الى مدرسة باردو الحربية)، ورغم تقلّده لوظائف سامية؛ منها منصب قاضي بمدرسة باردو، ومنصب الإفتاء بالحاضرة التونسية، وعضويته في ديوان الشريعة، والتي أثرت نوعا ما على توجهاته الإصلاحية و جعلته يساير حكم البايات إلى

---

[1] بيرم الخامس، المصدر السابق (تصدير الكتاب)، مج1، ص 8.

[2] المصدر نفسه، ص 20-21.

[3] المناعي، المرجع السابق، ص 105-106.

[4] عُيّن قبادو مدرسا بجامع الزيتونة منذ 1855، وقد تخرجت على يديه نخبة من المصلحين الزيتونيين الذين تأثروا بمذهبه الإصلاحي، وتجندوا لنشره في المجتمع التونسي، ومنهم الشيخ سالم بوحاجب (1828-1924)، والشيخ محمد بيرم الخامس (1889-1889)، والشيخ محمد السنوسي(1851-1900) وهم **جماعة الزيتونيين**. وقبل ذلك إشتغل قبادو بالمدرسة الحربية "باردو" كقاض ومترجم، وأثّر تأثيرا واضحا على خريجي هذه المدرسة وخصوصا منهم ضابطين نابغين،هما الجنرال حسين(توفي سنة 1887)،والجنرال رستم(توفي عام1886)، اللذين سيكونان من أبرز رجال الحركة الإصلاحية في تونس بقيادة خير الدين(وهم جماعة الحربيين)،والتأم التيارين الاصلاحيين المذكورين في تيار واحد فيما بعد تحت قيادة خير الدين التونسي. يقول في ذلك الفاضل بن عاشور :"وكان من تلاقي العصابتين، الحربية والزيتونية، وتكتلهما ما كوّن حزبا قائما على أساس نظري في الإصلاح العلمي والإجتماعي والسياسي والإداري بدأت مساعيه تبرز في صميم الحياة الدولية، وانتصب في صدره الوزير خير الدين للزعامة المطلقة". للمزيد أنظر: الفاضل بن عاشور، الحركة الادبية...، ص 32.

حدّ التملّق، ومن ذلك تأييده الباي محمد الصادق في قمع ثورة علي بن غذاهم 1864، إلاّ أنّ ذلك لم يمنعه من الإفصاح عن آرائه الاصلاحية ومناصرة جماعة الإصلاحيين، التي كان يقودها خير الدين التونسي، ومنها تقريظه لكتاب "أقوم المسالك" بأبيات شعرية كشفت إلى حد بعيد عن إخلاصه لما تضمنه من أفكار اصلاحية [1].

وتتلخص نظرية قبادو الإصلاحية في الفقرة الآتية:" أنّ العالم الاسلامي متأخر، مع أنّ دين الإسلام كفيل له بالتقدم، فينبغي أن يعزى سبب التأخر الى أمر خارج عن جوهر الدين، لما فُقد عند المسلمين تأخروا فقد أظهرت المقارنة أنّ هذا الأمر إنما هو العلوم الحكمية، ولما أقتبس الأوربيون هذه العلوم عن الإسلام، سادت أوربا على البلاد الإسلامية بنسبة ما أخذت من تلك العلوم، وهجر المسلمين منها، فلاسبيل حينئذ إلى أخذ الاسلام حظّه من السعادة، إلاّ باستعادة هذه العلوم، التي أضاعها، وحيث أن الأوربيين قدّروا قدرها وهذبوها وتطورت على أيديهم ،فلا سبيل إلاّ إقتباسها عن الأوروبيين بالنقل والتعلم"[2].

ومن هذا المبدأ، دعا قبادو إلى الأخذ بأسباب التّطور والنهضة، والتي لا تتحقق في نظره، إلاّ بإقتباس العلوم الحديثة والصحيحة المتطورة في أوربا، وبضرورة تعليمها للناشئة للتتفتح عقولهم على تطبيقاتها في الميادين الصناعية والحربية على وجه الخصوص، ومن تلك العلوم، يؤكد قبادو على العلوم الرياضية والطبيعية، لأهميتها البالغة في تطوّر الحضارة، وتقدّم الدول.

ويبدو أنّ الشيخ قبادو قد إقتنع بأهمية العلوم الحكمية في إحداث النهضة المرجوّة، بعد إحتكاكه بالمدرسين والضباط الأوربيين في مدرسة الباردو الحربية، حيث تبيّن له بوضوح أنّ ما وصلت اليه بلدانهم من قوة وعزة وإزدهار إنما يعود أساسا إلى تمكنهم من العلوم الحكمية، وتوظيفها أحسن توظيف في المجالين الصناعي والعسكري. كما أنه دعا من جهة أخرى إلى ضرورة الإقتداء والعمل بمقتضيات القوانين والتنظيمات الحديثة، التي ظهرت في الدولة العثمانية أيضا[3].

ومن هذا المنطلق، أيّد قبادو دون أدنى تحفّظ إصلاحات أحمد باشا العصرية والمستمدة من أوربا في المجال العسكري والسياسي والدستوري، ونادى أيضا بضرورة الإستفادة من التطور المادي الأوربي ومنه التطور العسكري والصناعي، واعتبرها من مستلزمات النهوض والترقي، والمناداة ببناء أنظمة حكم دستورية، تستمد روحها من الشريعة المحمدية، ونبذ الفرقة والإختلاف بين الأفراد والجماعات في البلاد الإسلامية، ورعاية

---

[1] الإمام، المرجع السابق، ص 444.

[2] الفاضل بن عاشور، أركان النهضة...، ص 8.

[3] الإمام، المرجع السابق، ص 446.

الحقوق والحريات العامة والفردية، والعمل على نشر العلم والمعرفة باستعمال الوسائل العصرية لبثه بين الناس، حتى يتمكن الجميع من تحصيل شتى أنواع المعارف الضرورية لتطور المجتمعات[1]. وعلى هذا النّحو تولّدت نظرية قبادو الاصلاحية المرتكزة أساسا على وجوب التجديد الفكري والمادي لدفع الأخطار الاوربية، ليس فقط على تونس، بل على العالم الاسلامي ككل.

5-محمد بن عثمان السنوسي خاتمة المصلحين التونسيين قبل الحماية الفرنسية:

يعتبر السنوسي (1850-1900) من المصلحين التّقدميين المتأثرين بالفكر الأفغاني والعبدوي، وإليه يعود الفضل في إيجاد رأي عام إصلاحي متأثر بالمدرسة العبدوية والأفغانية في تونس، حيث كان صلة الوصل بين ذلك الفكر الإصلاحي المشرقي والتونسيين المتأثرين به. وكان أيضا من المؤسسين بتونس للجمعية السّرية الحاملة لإسم العروة الوثقى[2]، ومن بين الذين مهّدوا لزيارة محمد عبده إلى تونس سنة 1884، حيث اسُتقبل بحفاوة كبيرة من طرف الباي، وولي عهده والأميران حسين والناصر ومدرسو جامع الزيتونة وعدد من الأعيان، ويبدو أنّ السنوسي قد أسهم في حرارة هذا الإستقبال، وهو نفسه إستدعى عبده إلى منزله بين 25 إلى 26 صفر (12 إلى 13ديسمبر من ذات السنة)[3].

ويعتبر السنوسي مثل بقيّة المصلحين التونسيين السابقين، الذين تبلور فكرهم الإصلاحي عن طريق عوامل كثيرة في مقدمتها الإحتكاك بالعصبة الإصلاحية، التي كان يقودها خير الدين التونسي، فمثلا علاقاته بالأسرة البيرمية الأرستقراطية، وبالأخص مع بيرم الخامس، مكنته من الإلتحاق بالوظائف الرّاقية، ومنها "كاتبا"في جمعية الأوقاف سنة 1874، ومحررا بالجريدة الرسمية للدولة التونسية "الرائد التونسي"سنة 1876[4].

---

[1] الامام، المرجع السابق، ص 447.

[2] أسّس جمال الدّين الأفغاني رفقة محمد عبده، **جمعية العروة الوثقى**، في "حيدر أباد" بالهند سنة 1882، ومنذ ذلك التاريخ بدأت تتكون لها فروع سرية في مختلف الأقطار الإسلامية، وكان أول من إنخرط فيها من التونسيين الشيخ محمد بيرم الخامس أثناء إقامته بالأستانة بين 1881-1884، ولكن نشاط الجمعية لم يبرز في تونس إلاّ على يد الشيخ محمد السنوسي إيمانا منه بوحدة قضايا العالم الإسلامي، التي يجب أن تعالج في نطاق الوحدة الإسلامية، وكانت تلك الجمعية متوافقة مع أفكار السنوسي تلك، إذ كانت تهدف إلى تحرير العالم الإسلامي من الإستعمار الأوربي في إطار جامعة إسلامية، ولذلك لما رجع السنوسي إلى تونس سنة 1883، وبعد رحلة قام بها الى المشرق والأستانة خصوصا، امتدت بين1882-1883 كانت موضوع كتابه الشهير "الرحلة الحجازية"، عمل على نشر مبادئها، وروّج دعوتها. للمزيد أنظر: الشواشي، المرجع السابق، ص137-138.

[3] محفوظ، المرجع السابق، ج3، ص 76-77.

[4] السنوسي، الرحلة...، المصدر السابق، ج1، ص 10-11.

والسنوسي قد شاهد بعينيه، ودرس بعقله مظاهر الحضارة الحديثة في أوربا من خلال زياراته إلى إيطاليا وتركيا وفرنسا، وألّف كتبا في ذلك منها: "**كتاب الاستطلاعات الباريزية** "[1]، وكتاب **الرحلة الحجازية**[2]، مقارنا بين ما شاهده من مظاهر تقهقر في الحجاز والبلاد الإسلامية من جهة، وقابله بما رآه من مظاهر التقدم والمدنية في فرنسا خاصة في باريس[3]، أي معالجة إشكالية العلاقة بين الشرق والغرب، أو بين عقلية شرقية محافظة، وعقلية أوربية علمية علمانية، إتخذت من العقلانية أداة في التعامل مع الواقع، يقول في مقدمة كتاب الاستطلاعات: "إنّ أهمية هذا الكتاب في المقابلة بين الحالة الراهنة في باريس، وبين حضارة الإسلام، بما إقتضته الأحكام والتواريخ والآداب والعوائد..."[4]. لذلك عقد عدة مقارنات بين الحياة الباريسية أخلاقا وعوائدا وقيما ونظما وبين ماجاءت به الشريعة، أو ما عُرِف به تاريخ المسلمين، وذلك لتأكيد فكرة أنّ ما عليه الغرب من تقدم كان لنا-للمسلمين-وأُخذَ منا فلابدّ من السعي لإسترجاعه.

وكان السنوسي حريصا جدا على الدعوة للاستفادة من التجربة الغربية الحديثة في مجالات السياسة والإقتصاد ومناهج العلوم، وكان يرى من الخطأ (من يجعل فرقا بين مصلحة التونسي ومصلحة الفرنساوي، ولذلك يحقّ ألا نرى إلاّ تلازما بين المصلحتين)[5].

---

[1] ألّف السنوسي هذا الكتاب الهام سنة 1890، (اعتمادا على تاريخ تقريظ "برنار روا" الكاتب العام لسلطة الحماية للكتاب سنة 1308هـ. أنظر: مقدمة كتاب **الإستطلاعات الباريسية**، للسنوسي، ص 19) وذلك بعد زيارته لباريس سنة 1889،وحضوره معرضا دوليا هناك شاركت فيه دول كثيرة بمعروضاتها ومصنوعاتها،وتلك الزيارة كانت في إطار وفد تونسي ترأسه وزير القلم والإستشارة محمد بن فرحات الجلولي، ومن ضمنه السنوسي، ولعلّ الغاية المباشرة من هذه السفرية، هو أن يسجل السنوسي مشاهداته لإنجازات الحضارة الأوربية والفرنسية، سعيا لإحداث تقارب بين الأمتين، وتسويغا للبقاء الفرنسي بتونس وتحذيرا للمدنية الفرنسية في عقول وقلوب التونسيين، مثلما جاء في قول السنوسي نفسه: "فهي -باريس- حاضرة المعمور، ومركز الحضارة، ومنزه الجائلين، وأعجوبة الأمصار، ونزهة الافكار، ومدرسة العلوم".للمزيد أنظر: السنوسي، **الاستطلاعات الباريسية**، ط1 د.م.ن، (1890)، ص ص 10-13. وأنظر أيضا: محمد الصادق بسيس، **محمد بن عثمان السنوسي، حياته وآثاره**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1976، ص 142.

[2]جاء تأليفها سابقا على تأليف "الاستطلاعات الباريسية"، تقريبا بين سنوات 1883-1886م، بعد زيارته إلى أوربا والبلاد الإسلامية، خصوصا منها الحجاز بين سنتي 1881-1883. وقد قسم رحلته تلك الى أنموذج وجزئين، وخاتمة، فالخاتمة خصصها للتعريف بمن لقيهم من الرجال خلال ق19، والأنموذج لتوضيح مزيّة السفر، والجزء الأول فيما رآه من مشاهد في إيطاليا، والجزء الثاني، خصصه للأستانة والحجاز وآسيا الصغرى. ونظرا لأهمية هذا الكتاب فقد وقع تحقيقه من طرف الأستاذ علي الشنوفي، الشركة التونسية للنشر، ج1، (1976)، وج2، (1981)، وج3، (1978). ويقول الأستاذ محمد الصادق بسيس في شأن الكتاب: "ولو لم يكتب السنوسي إلاّ هي – الرحلة الحجازية -لكفته مجدا وذكرا، فهي مرآة لمكانته الأدبية، وشراهته الفكرية، ومقدرته على الوصف الموضوعي وإطلاعه الواسع على أحوال الممالك والشعوب، والإعتبار بتقدمها ونهضتها...". للمزيد أنظر: بسيس، المرجع السابق، ص 178.

[3] الإمام، المرجع السابق، ص 136.

[4] السنوسي، مسامرات...، المصدر السابق، ج1، ص 63-64.

[5] السنوسي، الاستطلاعات...، ص 25.

إنّ إمتداد حياته[1] بين 1850-1900، جعلته يعايش فترتين مختلفتين من تاريخ تونس الحديث؛ فترة ما قبل الحماية وما شهدته تونس من إصلاحات سياسية وعسكرية وثقافية على عهد خير الدين التونسي، وفترة الحماية الفرنسية وما أعقبها من تطورات، وتحديات كان هو بذاته من المساهمين فيها. ورغم قيود الوظيفة الحكومية، فإنّ السنوسي كان أكثر المصلحين التونسيين تجديدا ومساهمة في الإصلاح بتونس من كثيرين من غيره من مشائخ الزيتونة، الذين بقوا في صحن الجامع الأعظم يلقون دروسهم التقليدية فحسب، وهو وإن إنغمس في الوظيف، وحامت حوله بعض الشكوك من موادعة ومداهنة للاستعمار[2]، فإنه إستطاع عبر ذلك الوظيف أن يتخلص من العزلة والانطوائية، التي كان يعيشها اغلب العلماء الزيتونيين في عصره، ومكنته من إيصال أفكاره الإصلاحية الى شرائح إجتماعية مختلفة؛ فكانت مقالاته وافتتاحياته بجريدة الرائد التونسي أولا، ثمّ بجريدة الحاضرة ثانيا دعوة صريحة إلى التّجديد في المجال السياسي و الإقتصادي والإجتماعي، ودعوة أيضا إلى ضرورة تعاون رجال الدولة مع رجال العلم في مجال الإصلاحات الضرورية لنهضة البلدان الإسلامية، وهكذا كان (المقال الصحفي وسيلة ناجعة استخدمها محمد السنوسي للتوفيق بين الفكرة والعمل)[3]. وتتلخص أفكاره الإصلاحية فيمايلي:

- نبذه للحكم المطلق المستبد، وانتصاره للنظام الجمهوري المبني على مبدأ الشورى، حيث قسّم السّنوسي أنواع الحكومات في العالم إلى ثلاثة أصناف منها: حكم ملكي مطلق مستبد، وحكم ملكي مقيد بالشورى "تقوم فيه المجالس الشورية بكبح غوائل الملوك ورد سلطة مظالمهم"، ونوع آخر من الحكم، هو جمهوري يستند الى مبدإ الشورى، ويبدو أنّ السنوسي متحمسا للصنف الثالث، لأنه مدحه وأثنى عليه قائلا :"وأَمِنت (الجمهورية) غوائل الملوك فأصبحت في ظل من الأمن والحرية، بلغت به لسطوة يغبطها بها سواها"[4]، ويرى بأنّ

---

[1] للتوسع حول حياته أكثر، يراجع المصدرين التاليين: -السنوسي، مسامرات...، ج1، ص14-53. و-بسيس، المرجع السابق، ص9-42.

[2] وردت رسائل عديدة من الشيخ محمد السنوسي، وهو في منفاه بقابس، يترجى سلطة الحماية في العفو عنه بعد حادثة أفريل 1885،ويعبر من خلالها عن حالته النفسية المنكسرة، ومكانته العلمية والاجتماعية المطعون فيها، ومنها رسالته الموجهة الى "موريس بومبار" الكاتب العام بالدولة التونسية بتاريخ 25جوان 1885 يقول فيها: "غير أني أصبحت من تلك الشهرة مصابا من أصحاب الوشاية الذين تقتضي الطبيعة حسدهم لأمثالي حتى كانت النازلة البلدية فوقعت منها في هذا التقريب مع عدم تصوري في ذلك الوقت لذنبها لكن حيث رأتها الدولة ذنبا ولها صدق النظر فأنا أطلب السماح فيها .و قد نفضت منها يدي، وأعطي كلمة شرف بأني لا أعود اليها، وأعتمد العفو في رجوعي إلى بلادي رجوع إعتبار آمن به غائلة السماة وتنجبر به قلوب عائلتي ..."كما جاء في رسالته الأخرى بتاريخ 30 جويلية 1885 الى الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتور، يطلب منه التوسط لدى سلطة الحماية من أجل العفو عنه: "فلا يعزب عن شريف علمكم ما أصابني من السفر الى قابس، بسبب الشكاية البلدية ... أن أعرض على وزارتكم السامية طلب العفو، الذي يحصل به رجوعي إلى بلادي ...مع التعهد مني بأني لا أعود الى تعاطي شيء من ذلك..."، للمزيد أنظر: السنوسي، الرحلة...، المصدر السابق،ج2، ص 14-15.

[3] الشنوفي، **مقدمة** كتاب الرحلة الحجازية، المصدر السابق، ج2، ص 30-31.

[4] السنوسي، الاستطلاعات...، ص 13.

البلاد المتقدمة المتمتعة بالحكم النيابي، تعرض حكوماتها مشروعات قوانينها على نواب شعوبها، فلا يقرّ قرار الدولة إلاّ بموافقة أغلب نواب الأمّة، وهي الحجّة التي إستند اليها السنوسي حينما قاد أوّل حركة احتجاجية ضد سلطة الحماية عام 1885 مقدما عريضة بإسم الأعيان التونسيين، إستنكارا للتنظيمات الفرنسية في مجال دفن الموتى وتحصيل ضرائب المياه، وقضية البِغاء، وغيرها من القضايا، وعرفت هذه القضية "**بالنازلة التونسية**"[1]، وكان السنوسي أول وأبرز ضحاياها، حينما عزل من جميع وظائفه ونفي إلى جنوب قابس.

وقد أشاد السنوسي بدور مجالس الجمهورية الفرنسية، ممثلة في مجلس الأعيان، ومجلس النواب، ومجلس الدولة، حيث تُسيّر دواليب الحكم في ظل حرية تامة، يتمتع بها جميع الرعايا، دون ميز في الجنس أو الملّة، كما أشاد أيضا بدور "المجالس الحكمية "، والتي يعني بها هيئات القضاء والمجالس البلدية المنتخبة كالمجلس البلدي بباريس، الذي هو محور تنظيم البلاد وتقدمها، وله فروع في كامل بلدان فرنسا[2].

– إعجابه بالنهضة الإقتصادية الأوربية، والحثّ على مجاراتها: ففي معرض حديثه عن القوة الاقتصادية الفرنسية خاصة والأوربية عامة، إنبهر السنوسي بقوة الاقتصاد الأوربي المادية، والتي تمثلها البناءات والمعارض والمحلات التجارية والاسواق، إضافة إلى استعمال الطاقة الكهربائية والآلات العصرية، ودور الألات البخارية والمراكب النارية في تسهيل الحركية التجارية، وتشجيع السياحة في أوربا وخارجها، وربط انحاء المعمورة، فكان من نتائج ذلك نمو العمران وازدهاره. ولذلك دعا السنوسي إلى ضرورة إقتباس أسباب التّطور المادي الأوربي "ولاغنى للتونسي عن الفرنسي في الزراعة والصناعة"[3].

– تأثره بحجم التّطور العلمي والمعرفي، ودروه في التقدم: حيث ربط السنوسي التطور الحاصل في أوربا في جميع الميادين، بتطور العلوم والآداب والفنون، ودور المؤسسات في ذلك مثل المدارس والمكتبات والمتاحف والمجامع العلمية، وقد خصص لها بابا كاملا من كتابه "الإستطلاعات الباريسية" مقارنا بين مجد الحضارة الإسلامية السالف، وبين باريس أم المعارف اليوم، وأعتبر "أنّ التياتروات (المسارح) مجامع لتهذيب الشعب، وتدريبه، والمراقص رياضة مفيدة، والفن بصفة عامة جعل في بلدانهم لتهذيب الأخلاق"[4].

---

[1] للتوسع أكثر حول قضية النازلة التونسية ودور المصلح محمد بن عثمان السنوسي فيها أنظر: محمد بن عثمان السنوسي، **خلاصة النازلة التونسية**، تح: محمد الصادق بسيس، ط1، تونس، الدار التونسية للنشر، (1976).

[2] السنوسي، المصدر السابق، ص ص 16-29. والمناعي، المرجع السابق، ص 110.

[3] المناعي، المرجع نفسه، ص 111.

[4] السنوسي، الاستطلاعات...، ص 44.

ولكن من جهة أخرى كان السنوسي متحفظا من بعض مساوئ الحضارة الأوربية، التي رآها منافية للدين والتقاليد الإسلامية، ومنها الإنحطاط الأخلاقي في المجتمع الإيطالي، (فمثلا مدينة نابلي كانت مركزا مشتهرا للسرقات والمفاسد التي إختصت بها ...وكثرة التسول والبغاء)[1].

– دعوته الى الإجتهاد وتجديد الفكر الديني، فمثلا على الصعيد الفقهي القضائي، إعترف محمد السنوسي بأنّ تطبيق أحكام الشريعة يحتاج إلى الإجتهاد، حتى تقع الملاءمة بينها وبين المتغيرات التي تستجد في ظروف عيش الناس، وأوصى بوجوب إيجاد التّعديل في الأحكام، بالبحث أساسا عن مصلحة الأمة، وعلى ضوء هذا المبدأ برّر المؤلف ضرورة الإقتباس من الغرب، وكان من الدعاة اليه، وقد استطاع بفضل ماله من تضلّع في العلوم النقلية والعقلية، أن يجتهد في حلّ معضلات عصره باستخدام المنطق والقياس، ومنها مثلا قضية الأوقاف الاسلامية[2] سنة1885وتنزيلها(تسجيل العقار وحفظ الملكية) في ظل الحماية الفرنسية، والتي ألّف في شأنها كتابه"مطلع الدراري بتوجيه النظر الشرعي على القانون العقاري".

ثالثا: التفكير الإصلاحي بين الحصيلة والمعوقات. (**الإنجازات والمآلات**)

1–الحصيلة:

من خلال استعراضنا لفترة الإصلاحات السابقة لما قبل فرض الحماية الفرنسية على تونس، نجد أنها مرحلة زاخرة بالإنجازات الاصلاحية في شتى الميادين، وإن غلب غليها الطابع **السياسي والعسكري** بسبب الظرفية الحرجة، التي كانت تعيشها البلاد التونسية آنذاك (تآكل النظام الداخلي، وخطر الإستعمار الأوربي الخارجي)، ويمكن حصر مجالات ومظاهر العمل الاصلاحي فيمايلي:

في **الجانب العسكري**، أولى البايات التونسيون عناية كبيرة بتطوير الجيش وتحديثه على النمط الغربي، أملا منهم في حماية البلاد خارجيا، وتوفير الإستقرار وإستتباب الأمن داخليا، وفي هذا الاطار جاء

[1]المناعي، المرجع السابق، ص 54.

[2]حسب علماء الشريعة في ذلك الوقت فإنّ إجتهاد السّنوسي في هذه القضية، قد كان على درجة كبيرة من الخطأ والإخفاق، وذلك حينما حاول وضع قانون مزدوج من أحكام الفقه الإسلامي والقانون الفرنسي، من أجل تسهيل عملية نقل وتفكيك أملاك الوقف الإسلامي، ومنها الأراضي الفلاحية، ومنحها للمعمرين الفرنسيين، حيث جاء في تصريح المقيم العام (بول كامبون) حول ذلك القانون وتطبيقه مايلي:"إنّ إجراء العمل بالقانون الصادر في غرّة جويلية 1885 كان يرمي الى منح الإستعمار جميع الضمانات عند شرائه للعقارات، ولإبعاد كل خطر على المشترين لعقارات فلاحية، وهم يجهلون لغة وعوائد أهل البلاد..."، فجرّ عليه ذلك الصنيع تنديد وإمتعاض علماء الدين والشريعة ومنهم الشيخين الزيتونيين: العربي المازوني، ومصطفى رضوان، اللذان أنكرا عليه كثيرا من الأخطاء الفقهية في المقارنة بين القانونين، بعد صدور الكتاب(**مطلع الدراري**). والشيخ البشير النيفر الذي وصف إجتهاد السنوسي في مسألة الأوقاف بأنه"انحراف وقع له بعد نفيه الى قابس وأصبح هواه ضالعا مع حكومة الحماية"للمزيد أنظر: بسيّس، المرجع السابق، ص 166.

تأسيس مدرسة الباردو الحربية (أو مكتب المهندسين) عام 1840 التي كان الغرض الرئيسي من تأسيسها، تكوين وتدريب ضباط تونسيين للجيش على أسس علمية وعسكرية جديدة، بحيث كانت العلوم التي تدرس في المدرسة المذكورة، تشتمل على العلوم الحديثة، والفنون العسكرية، واللّغات الأجنبية، والتربية الدّينية واللّغة العربية. وكان يشرف على المدرسة من حيث التسيير والتعليم ضباط في أغلبيتهم أجانب أوربيين، وإلى هذه المدرسة يعود الفضل في تخرج اطارات تونس العسكريين والسياسيين، الذين تشكلت منهم أول أفواج المصلحين والمفكرين، ومنهم من تدرج في سلك الرتب العسكرية حتى وصل حدّ الجنرالية مثل: الجنرال خير الدين والجنرال رستم والجنرال حسين[1].

وفي الجانب **الثقافي والفكري**، شهدت تونس نهضة ثقافية، بدأت معالمها تتوضح بإصلاح التعليم الزيتوني وتنظيمه من حيث البرامج والهياكل، وجعله تعليما عصريا، بإضافة مواد جديدة الى مضامينه التعليمية، وهي العلوم الحديثة أو "الحِكمية" من خلال إصلاحات أحمد باشا عام 1842، وفي عهد وزارة خير الدين باشا إنتعشت الحياة الثقافية أكثر من أي وقت مضى، حيث إنصبّت إهتماماته على ثلاث مشاريع فكرية: أولها إنشاء **المدرسة الصادقية** عام 1875 كمدرسة عصرية مماثلة للمعاهد الثانوية الموجودة في أوربا، وجعل التّعليم فيها قائما من جهة على تدريس اللّغة العربية وآدابها والعلوم الشرعية من فقه وحديث وعلوم قرآنية، ومن جهة أخرى على تعليم اللّغات الأجنبية، والعلوم الحديثة. وفي سنة 1880 أوفدت الحكومة أول بعثة من خريجيها إلى فرنسا وإنجلترا، لمواصلة دراستهم. والمشروع الثاني تمثل في انشاء **المكتبة الصادقية**[2]، وإثرائها بالكتب المتفرقة في المدارس والمساجد والزوايا، وأيضا تزويدها من خارج تونس بالكتب والصحف والمجلاّت الصادرة بالشرق والغرب، وضُمت اليها قاعة مطالعة مفتوحة أمام الطلبة الزيتونيين، لتمكينهم من الاطلاع على ما إستجدّ في ميدان الفكر والأدب والعلوم[3].

---

[1] محمد الحبيب عباس، "المدارس العصرية والفكر التونسي الحديث"، مجلة الفكر، تونس، ع6 (مارس 1968)، ص 64-65.

[2] قبل تأسيس المكتبة الصادقية، تأسست المكتبة الاحمدية عام 1840 نسبة الى أحمد باشا، كان مقرها جامع الزيتونة، جمعت في خزائنها مخطوطات ثرية تعود لمالكيها من الأُسَر الحاكمة أو الموظفين في حكومة الباي؛ ومنها كتب الوزير حسين خوجة التي إشتراها منه أحمد باي، وكتب الشيخ إبراهيم الرياحي، وكتب الوزير مصطفى حزندار، وكتب الشيخ أحمد بن أبي ضياف، وقدر عدد الكتب التي إحتوتها المكتبة الأحمدية بسبعة آلاف مجلد. وجعل لهذه المكتبة قانونا خاصا ينظم عملية المطالعة والإنتفاع بكتبها، وانتقل رصيدها اليوم الى دار الكتب الوطنية بتونس تحت قسم المكتبة الأحمدية.للمزيد أنظر: أحمد إبن أبي ضياف، المصدر السابق، ج4، ص 49-50.

[3] محمدالعزيز الساحلي، **قضية التربية والتعليم من خلال فكر زعماء الاصلاح**، تق محمد الشاذلي النيفر، ومراجعة حمادي الساحلي، ط1 بيروت، دار صادر، (1995)، ص 84-85.

وثالث المشاريع تمثل في تأسيس **الطباعة والصحافة** والنشر، باعتبارها الوسائل الأكثر تأثيرا في نشر العلوم والمعارف، وأيسرها تبليغا، وفي هذا المجال أصدر الباي محمد الصادق، أول جريدة تونسية باسم "الرائد التونسي" عام 1860تأسّيا بجريدتي "الوقائع المصرية"1860،و"جريدة المبشر "في الجزائر1847[1]، وكان "الرائد" ثالث هذه الجرائد الأكثر شهرة في شمال إفريقيا، حسب تعبير فليب دي طرازي[2]، وفي عهد خير الدين أصبح الرائد التونسي يصدر بإنتظام بداية من عام 1874، متضمنا قسما غير رسمي للأخبار والتعليقات، وأخبار الأقطار الاسلامية، ومقالات مترجمة في شتى العلوم، ومقالات متعلقة بأوضاع تونس، واعتبر خير الدين من أبرز محرري الفصول السياسية على صفحات الرائد، وإن لم تكن مذيّلة بإسمه[3].

وأُضيف إلى ذلك تأسيس المطبعة الرسمية سنة 1860 تشجيعا لنشر الكتب الأدبية والتاريخية، وكُلف الشيخ المصري حمزة فتح الله بعملية تصحيح المطبوعات[4] هذا من جهة، ومن جهة أخرى سعى خير الدين وأنصاره من المصلحين من وراء الصحافة إلى توصيل المعلومات والأفكار الإصلاحية، التي يريد غرسها في نفوس المواطنين في ذلك العهد، كالتّعريف بالإدارات الجديدة، والوزارات والمشاريع الإجتماعية والإقتصادية، أو التي فكرت النّخبة الإصلاحية وعلى رأسها خير الدين في إنشائها مثل المجالس النيابية، وتخريج إطارات عليا للدولة، وتمكين الناس من الإطلاع على نشاط الحكومة[5].

أمّا في **المجال الدّيني**: لقد كان الدين الإسلامي بأحكامه وسننه هو الضابط والمحدد لكل إصلاح يرجى تطبيقه من أجل مسايرة العصر، فلذلك ظهرت حركة إصلاحية تجديدية في المفاهيم الدينية، لتؤكد على أنّ الإصلاحات التي تمّت في مختلف المجالات، هي في حدّ ذاتها إصلاح للدين، فمثلا الإنخراط في سلك العسكرية عبادة دينية واجبة على كل مسلم، حسب نظرة أحمد باشا، من خلال خطابه أمام وزرائه وجميع ضباط جيشه سنة 1841[6].

---

[1] محمد الصالح المهيدي، **تاريخ الصحافة العربية وتطورها بالبلاد التونسية**، ط1، تونس، المطبعة الرسمية، (1965)، ص 8.

[2] المرجع السابق، ج1، ص 65-66.

[3] نفسه، ص 66.

[4] للتوسع حول تاريخ الطباعة في تونس أنظر: محمد بن الخوجة، **صفحات من تاريخ تونس** تق وتح، حمادي الساحلي، والجيلالي بن الحاج يحي، ط1، بيروت، دار الغرب الاسلامي، (1986)، ص ص 164-174.

[5] علي العريبي، "في جذور التفكير في الدولة الوطنية التونسية (خير الدين وفريقه الاصلاحي)"، الحياة الثقافية، تونس، ع206(اكتوبر2009)، ص 64-66.

[6] الإمام، المرجع السابق، ص196.

وفي نفس الإطار، ظهرت فكرة إصلاح الدين عن طريق فتح باب **الإجتهاد**، والتّشحيع عليه من طرف كبار العلماء الدينيين؛ أمثال قبادو وإبن أبي ضياف وبيرم الخامس، بغية التوفيق بيت التعاليم الدينية الاسلامية وبين ما يتطلبه العصر من تطور أنظمة ومبادئ وقوانين حديثة، وأوّل من فتح باب الإجتهاد هو شيخ الاسلام بيرم الثالث، حينما أفتى بجواز الإتّقاء من الوباء، ووجوب اتخاذ التدابير الحديثة الأوربية لقطع عدواه، والتي منها قطع كل إتصال برّا وبحرا مع البلد المصاب بالطاعون، ورغم معارضة تلك الفتوى من بعض مشائخ الزيتونة بحكم "التسليم بالقدر"،"وما منع حذر من قدر"، فإنّ الفتوى قد إعتمدها أحمد باي، وعمل بمقتضاها سنة 1850 لما اجتاح الطاعون تونس. كما أثيرت ايضا قضايا إجتهادية أخرى منها: كروية الأرض، والحقائق الفلكية، التي ينتج عنها الليل والنهار، ودوران الأرض حول نفسها، وجواز التداوي شرعا بما هو ليس جائز شرعا، وفتاوى جواز التّلقيح ضد مرض الجدري، وفتوى إباحة السفر الى البلاد الأعجمية، وغيرها من القضايا الإجتهادية الأخرى، التي أثارها علماء الإصلاح أمثال بيرم الخامس وقبادو وابن أبي ضياف في أدبياتهم [1].

وتعتبر الأوامر والمراسيم، التي كان يصدرها البايات التونسيون، مظهرا آخرا من مظاهر الإصلاح الديني، منها مثلا: أمر عتق العبيد، ومنع تجارتهم سنة 1846في تونس، وتأييد علماء الدين ومعاضدتهم للباي في ذلك الإجراء ومنهم المفتيين الحنفي والمالكي؛ الشيخان محمد بيرم وإبراهيم الرياحي[2]. وإصداره أمرا بتنظيم الحفلات الدينية مثل عيديّ الفطر والاضحى والإحتفال بالمولد النبوي الشريف، وتطهيرها من مظاهر البدع والمساس بحرمة الدين، مثل الرّقص والغناء والموسيقى، وأمَر بحصر تلك الإحتفالات في قراءة القرآن والدعاء، وتلاوة المدائح والأذكار، وأن يكون محلّ الإحتفال بها في المساجد والجوامع والزوايا[3]. ويذكر ابن أبي ضياف أنّ ترتيبات أحمد باي للأعياد الدينية بقي جاريا العمل بها في كامل المملكة التونسية [4]، ومازال معظم هذا الإصلاح جاري المفعول الى يومنا هذا في تونس.

وفي نفس المجال تمّت المساواة بين مذهبي المالكية والحنفية، وذلك من أجل إيجاد توازن وتراضي وتعايش بين المذهبين، خصوصا وأنّ الحنفية رغم محدودية معتنقيها كمذهب للأرستقراطية الحاكمة(البايات ورجال الدولة والجيش)، فإنها تمتّعت بامتيازات واسعة، عكس المالكية وهي مذهب الأكثرية من أهل البلاد،

[1] الإمام، المرجع السابق، ص 189-201.

[2] المرجع نفسه، ص 205.

[3] بيرم الخامس، المصدر السابق، ج2، ص 688.

[4] ابن أبي ضياف، المصدر السابق، ج4، ص 28.

فإنها حُرمت من كثير من الإمتيازات، وفي هذا الإجراء تقوية لروابط اللّحمة والألفة بين جميع السكان، لسدّ ثغرات الضعف والخلاف. كما عيّن شيخ إسلام مالكي بجانب شيخ الإسلام الحنفي، الذي كان سابقا، يتمتع وحده بذلك المنصب في الدولة[1].

أمّا المجال السياسي، فإنّ دعوة المصلحين التونسيين، تركزّت بالأساس على إصلاح النّظام السياسي بالبلاد التونسية قصد الحدّ من الإستبداد النّاجم عن الحكم المطلق، واعتماد مبدأ الشورى، الذي هو مبدأ من مبادئ الحكم الإسلامي حسب ابن أبي ضياف[2]. كما أنّ إعادة النّظر في طبيعة النظام السياسي ما هو إلاّ نتاج لعوامل مؤثرة منها قوة التأثير الأوربي في البلاد التونسية عن طريق الجاليات والقناصل[3]، وتأثير الدولة العثمانية بما كانت تشهده من إصلاحات سياسية ودستورية، ومطالبتها ولاياتها بالسير على منوالها.

تجلّت انجازات الإصلاح السياسي في إصدار قانون **عهد الأمان** 1857[4] **ودستور**1861، والذي يعتبر أوّل دستور يقع إقراره في العالم الإسلامي. ضَمِن قانون **عهد الأمان** الأمن لسائر سكان الإيالة التّونسية (على اختلاف الأديان والألسن والألوان) في أموالهم وأعراضهم، وأقرّ بمساواتهم أمام القانون، كما نصّ أيضا من جهة أخرى على حرية ممارسة الديانات، وحرية التّجارة، والسّماح للأجانب بممارسة جميع الحرف، والصنائع وامتلاك العقارات ومنها الأراضي، على أن يمتثلوا للقوانين المرتبة والتي ستترتب من غير امتناع، والأهم

---

[1] إبن أبي ضياف، المصدرالسابق، ج4، ص 34-35.

[2] الامام، المرجع السابق، ص 228.

[3] إنّ القول بأنّ عهدي: "أحمد باي" وخلفه "محمد باي" كانا عهدا إصلاحات دستورية وسياسية نابعة من قناعتيهما، فيه كثير من المغالطة أو المبالغة، لأنهما كانا ميالين بطبعهما الى الحكم المطلق، فقد حاولا أن يجمعا بين يديهما كل السلطات دون معارضة. ولذلك لعب قناصل الدول الأوربية دورا كبيرا في إرغام بايات تونس على تبني الإصلاحات الدستورية، تحت واقع التهديدات بالتدخل العسكري في تونس إن لم تقع. مثلما وقع في أوت 1857حينما أرست ثماني وحدات عسكرية فرنسية بحلق الوادي بقيادة الأميرال "طوارت". الذي صرح للباي محمد: "إني أتيت بهذه القوة لإعانتك على من يخالف أمرك على اعطاء الحرية لرعيتك، والأمن على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وأديانهم". وفي نفس الاتجاه جاء دورالقنصلين الفرنسي والبريطاني حيث نصح هذا الأخير الباي في نفس تلك الفترة بقوله: "اذا سمعت نصيحتي فبادر الى هذا الأمر [سنّ الدستور]، لأنّ أسطولنا في مالطا ينتظر جوابي ...ولا يستبعد أنّ الاسطول العثماني يقدم ولا نعلم ما يكون، وربما يتسع الخرق، إذ لا قدرة لك على ثلاث دول عظام مطلبها واحد..." للمزيد أنظر: إبن ابي ضياف، المصدر السابق، ج4، ص 235-236.

[4] لقد جاء إصدار هذا القانون الشبيه بالدستور في ظل ظروف داخلية منها استبدادية حكم البايات، وشيوع الفساد الاداري والمالي، ووقوع حادثة إعدام اليهودي **"باطو"** في شهر جويلية 1857 بسبب شتمه مسلما ولعنه الدين الاسلامي، وهو ما أثار ضجة كبيرة لدى يهود تونس، ولدى الأوربيين أيضا، وتصاعد الضغط الدبلوماسي والعسكري من الدول الاوربية وقناصلها لإرغام الباي على تطبيق الإصلاحات الدستورية، وحذّر إبن أبي ضياف الباي من مغبّة التّسرع في تلبية رغبة الدول الاوربية بسّن قانون عهد الأمان قائلا له: "يا سيدي إنّ الأمر صعب على مثلك، فاعرف ما تلتزم به، فانك بهذا الأمر تكون يداك هكذا "وقبض يديه الى جنبيه، ولما أجابه الباي بقوله: "لأجل نفع الرعية نرضى ان تكون يداي هكذا" وقبضهما الى جنبيه قبضا أشدّ من من قبض ابي ضياف، فقال له هذا الاخير "هنيئا لك"، وقد حرّر إبن ضياف عهد الأمان في ليلة واحدة معبرا عن ذلك بقوله: "وأمرني بانشاء مكتوب عهد الأمان بمحضر الجماعة فقلت له إنّ الامر ثقيل يضعف متني على حمله، والليلة نكتبه ومن الغد يحضر هذا الجمع للتأمل فيه حتى يكون منسوبا للجميع..." للمزيد أنظر: إبن أبي، المصدر السابق،ج4، ص239-243.

من كل ذلك أنّ عهد الامان، قد أكّد على بعث مجالس عدلية مختلطة، وتنظيم شؤون التجنيد العسكري سنة 1858، بتحديد فترة الخدمة العسكرية بثماني سنوات، وأنّ التجنيد يتم بالقرعة، وفي أوت من نفس السّنة تأسس أول مجلس بلدي لمدينة تونس، وأُوكلت رئاسته الى المصلح الجنرال حسين، وأيضا في شهر سبتمبر من ذات السنة صدر أمر عليّ يسمح للأقلية اليهودية بلبس الشاشية الحمراء كالمسلمين، وشراء العقارات، والأراضي الزراعية والعمل بالفلاحة.

وفي عهد الباي محمد الصادق تواصلت الإنجازات الإصلاحية السياسية، بصدور دستور 1861، الذي وإن جعل السلطة التنفيذية في يد الباي، وأبقى له صلاحية إختيار وزرائه، والإشراف على شؤون العائلة الحسينية، وعلى حقه في العفو، فإنه بالمقابل سحب منه حق التّصرف في أموال الدولة وميزانيتها، وشؤونها حسب هواه، وألزمه بإحترام القانون، وإلاّ تعرض للعزل من قبل المجلس الأكبر(مجلس النواب)، الذي بوسعه أيضا محاسبة الوزراء، وأصبحت السلطة التشريعية أيضا مشتركة بين الباي وهذا المجلس، الذي تألف من ستين عضوا (يقع تعيين ثلثيهم من أعيان أهل المملكة والثلث الآخر من رجال الدولة)[1].

كما تمّ تجريد الباي بمقتضى هذا الدستور من السلطة القضائية، التي أنيطت الى عشر محاكم ابتدائية ومحكمة إستئناف بالعاصمة، يشرف عليها قضاة قارّون، لا يمكن عزلهم، ومستقلون عن السلطة التنفيذية. وقد ترأس هذا المجلس أول الأمر مصطفى صاحب الطابع، وبعد وفاته خلفه خير الدين التونسي، وتأسست وزارة كان أكثر أعضائها من جماعة المصلحين المنتمين إلى خير الدين، وبتنفيذ ذلك الدستور بداية من أفريل 1861، وتجديد بيعة الصادق باي للمرة الثانية، وإعلان الإلتزام والتّقيد بذلك الدستور أمام أهل الحل والعقد من الوزراء والعلماء وغيرهم، فإنّ البلاد التونسية، قد دخلت لأول مرة في تاريخها في حياة دستورية شورية قائمة على الأنظمة والقوانين الحديثة[2].

إلاّ أنّ السؤال الملّح هو: ما مدى إستفادة عامة الناس من ايجابيات هذا القانون، وذلك الدستور؟

يبدو واضحا أنّ هذه الإجراءات القانونية والدستورية، هدفت في نهاية الأمر إلى الحدّ من إستبدادية الحكام وظلمهم، وتقييدهم بقوانين بغرض السير بالبلاد الى الحرية والحياة، المرتكزة على القانون والتنظيمات الدستورية، وتوفير الامن والطمأنينة في نفوس السكان[3].

---

[1] المحجوبي، المرجع السابق، ص 96-97.

[2] الامام، المرجع السابق، ص 388.

[3] المحجوبي، المرجع السابق، ص 94.

إنّ الجدير بالذكر، هو أن قانون عهد الأمان وكذا الدستور المنبثق عنه في كثير من نواحيهما وجوانبهما، قد جاءا لخدمة مصالح الأقليّات الأجنبية الأوربية، منها واليهودية خاصة، وذلك بفتح مجال الحرية الإقتصادية أمام الإستثمارات والرأسمال الأجنبي بتونس، في ظلّ التّهديد الخارجي والضعف المحلي، فهي إصلاحات فوقية لم يلمس المواطن العادي مصلحة ايجابية تخدم مصالحه بعمق، خصوصا وأنّ الأهالي التونسيين كانت شكوكهم واحترازاتهم متجذرة في نفوسهم حيال تلك الإصلاحات المعلنة، بسبب السّلبية المسجلة على نظام حكم البايات، الذي لم يقم بأيّ أعمال أو إجراءات تنهض بالحياة الاقتصادية والاجتماعية، مع إشتداد حاجة البلاد التونسية آنئذ الى نهضة إقتصادية وتنمية عامة، بل بالعكس، كانت تلك الاوضاع المتأزمة سببا للإضطرابات والتمردات من طرف الأهالي التونسيين، منها ثورة على بن غذاهم سنة 1864[1]، ضف الى ذلك استمرار الطُغمة الفاسدة والمحيطة بالبايات في تسيير أجهزة الدولة الحساسة (الوزارة الكبرى والمالية)، وبالتالي إستمرارية تأثيرها على الإصلاحات المحققة، ومنهم مصطفى خزندار رئيس الوزارة وأعوانه الفاسدين مثل: محمود بن عياد، ونسيم شمّامة، والذين كانوا أكثرية بالمجلس الشوري(مجلس النّواب) بإعتبارهم الثلث المعين من قبل الباي.

وبذلك، يكون الدستور قد زاد عمليا في سلطة الوزير الأكبر واستبداديته بالحكم، وتحييد العناصر الإصلاحية الأخرى ومنها جماعة خير الدين. فكثرت الإختلاسات والسرقات المالية من طرف خزندار وأعوانه، وكثرت حتى الإقتراضات لدى الدول الأوربية باسم الحكومة، وبموافقة المجلس الاكبر، وغرقت البلاد في الديون والافلاس، ومن جرّاء ذلك إستقال خير الدين سنة بعد ذلك من رئاسة المجلس، بفعل سطوة الباي ووزيره خزندار سنة 1862[2].

وهي الفكرة ذاتها نجدها عند أحد الكتاب التونسيين (من أنّ الاصلاحات الجزئية التي عرفتها البلاد التونسية خلال القرن التاسع عشر، لم تفض الى تغيير جذري في ظروف وحياة الأهالي، أو إلى تحسين نوعي ودائم في هياكل الدولة)[3].

أما في المجال الاقتصادي: فقد تطلبت الاصلاحات المختلفة، التي بدأت مسيرتها مع عهد المشير أحمد باشا كثيرا من الامكانات الإقتصادية، ومنها رؤوس الأموال على وجه الخصوص، باعتبارها القوة المحركة لكل اصلاح، وقد إعتمد أحمد باي لتمويل إصلاحاته بدرجة أكبر على مداخيل الضرائب، التى كانت تفرض

[1] الامام، المرجع السابق، ص 260.

[2] أبو حمدان، المرجع السابق، ص 36.

[3] الذّوادي، المرجع السابق، ص 60-61.

على كل شئ في تونس، منها ضرائب على الرقاب (المجبي)، وأخرى على المحاصيل الزراعية مثل الزيتون والنّخيل والجلد والملح ...الخ. ولم تكن هذه الضرائب منتظمة من حيث ثبات قيمتها، أومن حيث مراعاة أحوال الفلاحين ومقدرتهم على دفعها[1]، حيث أثارت إمتعاض التونسيين وتذمرهم، وخصوصا علماء الدين، ومنهم شيخ الجامع الأعظم أبو اسحاق إبراهيم الرياحي إذ قال :"بأنّ ما وقع بها من المظالم أحرق قلوب العباد وأخلى البلاد، ونشر الشرور والفساد"[2]. ولذلك قام التفكير الاصلاحي التونسي بتوجيه اهتمامه الى الاقتصاد التونسي من أجل تنميته وتنظيمه، وتشجيع الإنتاج في مختلف الميادين الصناعية والفلاحية والتجارية إقتداء بالتّجربة الاوربية. وفي ذلك الإطار تمّ:

– إنشاء قاعدة صناعية محلية تجسّدت من خلال إنشاء بعض المصانع مثل مصنع طبربة الكبير للقماش سنة 1844 على نمط اوربي حديث، لتلبية مختلف أنواع الاقمشة الاوربية المتقنة الصنع للجيش وللحاجة المحلية، ومن جهة أخرى لتوفير المال، اضافة الى انشاء مصانع أخرى مثل مصنع الجلد بالمحمدية ومصانع للصابون ومدابغ للجلد بالعاصمة تونس وغيرها من المصانع، وذلك في ظل وفرة المواد الأولية مثل الأصواف والجلود والزيتون، وإمتدّت حركة التّصنيع لتشمل ميدان المناجم، حيث تمّ استغلال منجم الرصاص بدجبّة (بمنطقة تبرسق) بالإعتماد على خبرة الفنيين والمهندسين الاوربيين [3].

–التنظيم المالي: من أجل إصدار العملة الورقية، وتمويل المؤسسات الإقتصادية على نمط الإقتصاد الأوربي، تم تأسيس بنك تونسي سنة 1847، أعتبر أول بنك[4]، يقع تأسيسه في العالم العربي الاسلامي خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، ونجح البنك في أعماله واستقام أمره زمنا، حيث حُولت نشاطات الدولة المالية، من دفع وقبض وجبايات وضرائب ومرتبات وغيرها الى ذلك البنك، وانتفع التجار والمزارعون والصناعيّون، حيث سهّل عليهم التعاملات المالية، وانتعشت المداخيل المالية "وتوسعت الدولة وعظمت ثروتها "[5].

– إصلاح نظام الضرائب: لقد عارض المصلحون التونسيون وفي مقدمتهم ابن أبي ضياف السّياسة الإقتصادية للباي والقائمة على نهب واستنزاف ثروة البلاد، انطلاقا من سياسته المالية المضطربة الظالمة والمجحفة بحقوق

---

[1] المحجوبي، المرجع السابق ص 93.

[2] إبن أبي ضياف، المصدر السابق، ج4، ص 83.

[3] المصدر نفسه، ص 76-77.

[4] لم يظهر بنك بمصر سوى سنة 1856 أي خلال عهد محمد علي باشا، وبالإستانة سوى سنة 1863 أي خمسة عشر سنة بعد البنك التونسي. مع العلم أنّ البنكين المذكورين قد وقع تأسيسهما من قبل المصالح الامبريالية الاوربية خلافا للبنك التونسي الذي كان مشروعا وطنيا تونسيا.للمزيد أنظر: المحجوبي، المرجع السابق، ص 89.

[5] إبن أبي ضياف، المصدر السابق، ج4، ص 114.

الناس، المرتكزة على الإسراف في التبذير المالي على المشاريع الوهمية، والمغالاة في "محاكاة العظماء من الملوك " واللجوء إلى الإقتراض من الخارج؛ مما سبب فقر البلاد وإفلاسها، ومما زاد الطين بلّة لجوء الباي إلى تماديه في سنّ ضرائب جديدة منذ سنة 1866 "أكل الناس بسببها موتاهم"على حدّ تعبير إبن أبي ضياف[1].

ولذلك عندما تولى خير الدين الوزارة الكبرى، حاول تطبيق أفكاره الإصلاحية، فنظّم عملية جمع الضرائب، وألغى الضرائب الجائرة، وخفّف من بعضها مثل ضريبة "القانون" المفروضة على الزّياتين، وشجع الفلاحين على غرس أشجار الزيتون في الأراضي البور، مسقطا عنهم ضرائب كثيرة، وإصدر قانون الخماسة سنة 1874، محددا من خلاله واجبات الخماسة وطبيعة علاقاتهم مع مالكي الأرض، التي يعملون فيها، وهو ما شجع الفلاحين على إستئناف نشاطهم الفلاحي، وإحياء أراضيهم المهملة، بحيث إنتقلت مساحة الأراضي المزروعة من 60 ألف هكتار عام 1869الى 700الف هكتار عام 1877. وأوقف الحملات العسكرية لتحصيل الضرائب بالقوة، ونظّم الجمارك، ووضع ميزانية الدولة بشكل دقيق، وأنشأ السجلاّت للصادر والوارد، من أجل ضبط مراسلات الدولة، ووضع حدًّا لتبذير المال العام، حينما حدّد مصاريف القصر والباي[2]، ونظّم الأوقاف سنة 1874 بتأسيس جمعية الأوقاف لإدارة الأراضي المحبّسة على المنشآت العمومية، كالمساجد والمدارس والمستفيات، ووضع على رأسها الشيخ محمد بيرم الخامس، ثم خلفه الشيخ محمد السنوسي[3].

إنّ ما تحقق خلال هذه الفترة، من إصلاحات متنوعة، لهو جدير بالتنويه والإشادة، خصوصا في عهد وزارة خير الدين (1873-1877)، حيث أعادت الأمن والثّقة في نفوس المواطنين، بل أدّت سياسته الى مصالحة المواطنين مع الدولة، وهو الأساس الذي افتقدته حكومة مصطفى خزندار (1837-1873) من قبل، والتي كان الفساد والبطش بالرعية من أبرز سماتها.

غير أنّ تطوّر المسار الإصلاحي قبل عهد خير الدين وأثناء عهده كان طريقه محفوفا بكثير من المخاطر والعراقيل الداخلية منها والخارجية. ولذلك يُطرح الإستفهام الآتي: ماهي التّحديات التي اصطدم بها المشروع الاصلاحي الحداثي قبل وقوع الحماية الفرنسية على البلاد التونسية؟

---

[1] إبن أبي ضياف، المصدر السابق، ج6، ص 89.

[2] الهلالي، المقال السابق، ص 39.

[3] الذوادي، المرجع السابق، ص 153.

2-في معوقات الحركة الاصلاحية:

- الداخلية:

تعود محدودية التجربة الإصلاحية، وهشاشتها إنطلاقا من عهد المشير أحمد باشا ووصولا الى عهد الوزير خير الدين التونسي، إلى عوامل عديدة أهمها: ضعف إمكانيات الدولة التونسية، وخصوصا المالية منها، فلم يكن بوسع الخزينة التونسية تحمّل أعباء الإصلاحات التي باشرها أحمد باشا وخصوصا العسكرية منها، وهو ما جعل الحكومة التونسية تعدل عنها. ولم يبق منها عند وفاة هذا الباي سنة 1855 سوى المدرسة الحربية بباردو، التي إندثرت بدورها بعد الانتفاضة التي عمّت البلاد سنة 1864، وتم اغلاقها رسميا في سنة 1869[1].

كما أسهمت سياسة هذا الباي، ومن تلاه من البايات التونسيين في إفقار الخزينة التونسية، بسبب سياسة الإسراف التي انتهجوها، مثل تشييد القصور الفخمة ومنها: قصور الباردو، وحلق الوادي، وبالأخص قصر المحمدية الذي شُرع في بنائه منذ 1843 على شاكلة قصر فرساي Versaille، يضاف الى ذلك أنّ البلاد التونسية كانت تعوزها الشروط الضرورية للنهضة الإصلاحية، ومنها الأيدي العاملة الفنية، القادرة على استيعاب التقنيات الحديثة، وضحالة السّوق الاقتصادية المحلية، وإفتقارها الى الموارد الأولية القاعدية مثل الحديد والفحم الحجري، ولم تكن بها طبقة برجوازية قادرة على تمويل تلك النهضة الإصلاحية، في وقت كان الباي يعتمد على ما تجود به الضرائب من أموال لتمويل مشاريعه، والتي كثيرا ما كان يقع رفع قيمتها باستمرار، وتحصيلها عنوة عن طريق الجيش، الأمر الذي استنكره بعض علماء الشريعة، ومنهم الشيخ ابراهيم الرياحي، الذي كثيرا ما نبّه الباي إلى وطأة الضرائب المفروضة على الشعب، وظلم الولاة وجباة الضرائب بقوله:" لم يزل ظلم العمّال (القيّاد) واللّزامة كما كان"[2].

كما أنّ تركيبة الحكومة خلال عهد أحمد باي، وخصوصا وزيرها الأول مصطفى خزندار وأتباعه لم تكن على قناعة تامة بجدوى تلك الإصلاحات، إذ كانت اهتماماتهم الوحيدة، هي الإثراء الفاحش على حساب المصلحة العامة، وكانت مجاراتهم للإصلاح سوى مطيّة لتحقيق أغراضهم الدنيئة. وهذه الفئة السياسية هي التي وصفها أحد الكتاب بأنها تأبى الإصلاحات وخصوصا السياسية منها لأنها:"...تسلبهم منافعهم

---

[1] محفوظ، المرجع السابق، ج5، ص 395.

[2] المحجوبي، المرجع السابق، ص 93.

الشخصية، التي تتوافر لهم بالإستبداد والفوضى، ولا تتوافر بالنظام، فيحاربونها تحت ستار ما يزعمون من أضرار، وما يختلقون من أسباب، وهم في باطن أنفسهم يعرفون أنهم كاذبون"[1].

والى جانب ذلك لم تكن الإصلاحات المعلنة تلقى تأييدا إجتماعيا، تمثله القاعدة الشعبية، التي يكون بإمكانها دعم تلك الإصلاحات والدفاع عنها، وربما يعود ذلك إلى أنّ الإستبداد سحقها وتركها في فقر مدقع، وجهل مطبق، تفتك بها الأوبئة والمجاعات، فصارت غير معنية بالإصلاحات. عكس حال الشعوب في أوربا الغربية حيث كانت النهضة الأوربية وليدة التّطور الطبيعي للمجتمع. مما يوحي بأنّ تلك الاصلاحات كانت مشروعا فوقيا لا يرتبط بإرادة الشعب بل بإرادة الحاكم وحده[2].

وأما في عهد خير الدين باشا، فإنّ عراقيل ومعوقات الإصلاح، التي جوبهت بها جهوده الإصلاحية كانت كثيرة ومتشعبة؛ أهمها سوء الحالة التى ورثها خير الدين ساعة إعتلائه سدّة الحكم، وخصوصا منها الفساد المالي والإداري، التي تسبب فيها سوء تصرف خزندار وبطانته، وصعوبة إصلاح هذا الوضع في مدة وجيزة، لم تتعد الأربع سنوات إذ أنّ الأمر يتطلب زمنا أطول، ويقتضي مخططا يؤمن به ويعمل على تنفيذه كل من الحاكم والمحكوم على حدّ سواء، وهو وضع لم يتحقق أيام وزارة خير الدين، ولا في أيام من خلفوه في الوزارة.

فطبيعة جهاز الدولة ونظامها السياسي، مثّل عقبة كأداء أمام اصلاحات خير الدين حيث كان الباي مطلق الحكم وغير مقيّد بدستور، خصوصا منذ تعليق العمل بدستور 1861 من طرف محمد الصادق باي، ولم يكن حينذاك في مقدور خير الدين أن يتوسع في صلاحياته دون الرجوع الى استشارة الباي، وافتكاك موافقته، وهو الذي كان محاطا بحاشية تؤلبه ضد الورزير الأكبر، كلما انتهج سياسة إصلاحية، تتعارض مع مصالحها، خصوصا وأنّ هذه الحاشية قد أَلِفَت حياة الترف، ومنها خزندار ومعاونيه، الذين أبتليت البلاد بإدارتهم لها أكثر من ثلث قرن، وقد شجع هؤلاء الإحتكار، الذي كانت تمارسه الدولة خاصة في بيع الحبوب والصابون والملح وغير ذلك من الموّاد، للثراء بإسم الدولة، على حين غفلة من الباي، الذي ربما أغمض عينيه بقصد عن تصرفاتهم مادام مصطفى خزندار يؤمّن للباي حاجته إلى المال لمعيشة طابعها البذخ والترف[3].

---

[1] أحمد أمين، **زعماء الاصلاح في العصر الحديث**، د.ط بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.ن، ص 162.

[2] الشواشي، المرجع السابق، ص 113.

[3] زيادة، المقال السابق، ص 108.

وقد اختصر الجنرال حسين الأزمة السياسية والإقتصادية، التي كانت بحق مقدمة الإحتلال الفرنسي لتونس بقوله:"إنّ خراب بلادنا كان على يد ثلاثة اشخاص وأتباعهم أعوان السوء؛ وهم محمود بن عياد وتلميذه نسيم شمامة، ورئيسهما مصطفى خزندار"[1].

ويحمّل خير الدين مسؤولية إخفاق مشروعه الإصلاحي، وخصوصا المتعلق منه بتطبيق القوانين السّياسية الحديثة والنّظريات التي تضمنها كتابه "أقوم المسالك" أيام تقلّده للمجلس الأكبر وللوزارة، إلى عاملين هامين متمثلين في دور الحاكم (الباي)، ومدى تحمس واسهام الشعب (الرعية)، وهو الشيء الذي لم يتحقق، وكان من بين الأسباب التي أدّت الى خروجه من الوزارة [2].

كما أنّ شخصية خير الدين الحادّة في تعامله مع رموز الفساد الإداري والمالي، وعدم مساومته في قضايا الوطن ومصالح الشعب، جعلته في مواجهة مباشرة مع الباي وأعوانه، المتوجسين خيفة من كل إصلاح يؤدي الى تقليص نفوذهم وامتيازاتهم. يقول في ذلك خير الدين:" أنّ ما يجب على الوزير من الطاعة للملك، والمحبة للوطن، لا يحصلان إلاّ ببذل الجهد في النّصح بجلب المصالح، ودرأ المفاسد، إن قدر عليهما، وإن لم يقدر، فبالامتناع عن الموافقة على ما يضر، فإن لم يفعل كانت موافقته مع العلم بما ينشأ عنها من المضرة خيانة"[3].

وقد وصف أحمد أمين صلابة خير الدين أحسن وصف إذ قال عنه: "كانت فضائله التي تكوّن شخصيته الجرأة في قول الحق، وعمله من غير خوف وصلابته فيما يعتقده من غير انحناء، وحريته في تفكيره من غير جمود، وقوة كواهله على حمل الأعباء من غير تبرم"[4].

وكان رجال الشرع في تونس هم الآخرين حجر عثرة في طريق الإصلاحات، التي أعلنها خير الدين وخصوصا التنظيمات القانونية والسياسية (لأنّ بعض أحكام القانون سياسية لا شرعية، ولأنّ القانون يقضي

---

[1] جمال الدين دراويل، "إصلاحيو القرن التاسع عشر، وانتفاضة علي بن غداهم"، الكراسات التونسية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، تونس، مج62، ع 205-206، (2008)، ص 156.

[2] بيرم الخامس، المصدر السابق، ج2، ص 562-563.

[3] المحجوبي، المرجع السابق، ص 128.

[4] أمين، المرجع السابق، ص183.

بالحكم بالأغلبية، وقد ترى الأغلبية ما لايرضي الدين)[1]، كما أنهم تعلّلوا ايضا "بأنّ منصبهم الشرعي لا تناسبه مباشرة الأمور السياسية "[2].

ويرى أحد الدارسين أنّ مواقف العلماء وخصوصا رجال الدين المناهضة للإصلاحات، التي باشرها خير الدين، متأتية من كونهم كانوا متخوفين على تقلّص نفوذهم في التشريع والقضاء والتعليم، أي في قطاعات كانت حكرا عليهم، وبالتالي تضعضع مكانتهم الإجتماعية وإمتيازاتهم الإقتصادية أيضا، خصوصا العلماء الحنفيين المحافظين. وقد أشار الى ذلك خير الدين في مقدمة كتابه أقوم المسالك بقوله :"ومن العوائق للتنظيمات...تعرّض بعض المتوظفين في تأسيسها وإجرائها، لما لهم في تعطيلها من المصالح الخصوصية، التي منها دوام تصرفاتهم في الخطط بلا قيد ولا احتساب"[3].

وقد تجند كل هؤلاء المعارضين لسياسة خير الدين، من أجل إزاحته عن الطريق، بما كانوا ينشرونه من أراجيف حوله هو وجماعته الإصلاحية، منها أنّ خير الدين، سعى إلى جعل البلاد التونسية تحت الحكم العثماني المباشر، واتهامه بالعمالة لفرنسا حينما منحها إمتياز إنشاء خط حديدي بين تونس والجزائر، ربما ستستخدمه فرنسا لإنجاح غزوها لتونس الجارة انطلاقا من الجزائر، كما أُتهم أيضا بسعيه من أجل الإطاحة بالباي محمد الصادق، والسّيطرة على الحكم بإعانة الباب العالي وغيرها من الإشاعات والاكاذيب، التي أتت أُكُلها فيما بعد، وأدّت الى عزله من الوزارة سنة 1877، وفرض العزلة عليه في بيته، وعُومل من طرف الباي وأعوان خزندار الذين تولوا السّلطة من بعده (مصطفى بن اسماعيل خصوصا) معاملة الخائن أو المنبوذ إجتماعيا[4].

– الخارجية:

تمثلت أساسا في الدور، الذي لعبه قناصل الدول الاوربية في إضعاف سلطة البايات التونسيين، وإخضاعهم الى إرادة ومصالح تلك الدول، من خلال التدخل في إملاء الإصلاحات الدستورية، أو في إفشالها حسب ما كانت تقتضيه المصلحة الأوربية وقتها. والملاحظ أنّ التّسرب الأوربي الى البلاد التونسية قد استفحل في

---

[1] أمين، المرجع السابق، ص156.

[2] زين العابدين السنوسي، **أحمد بن ابي الضياف، حياته، ونضاله الوطني**، تق ومراجعة أحمد الطويلي، ط1، تونس، الشركة التونسية للنشر وفنون الرسم، (2017)، ص 50.

[3] أرنولد قرين، **العلماء التونسيون**، تر، حفناوي عمايرية، وأسماء معلى، د.ط، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ت، ص 163.

[4] أمين، المرجع السابق، ص 174 وما بعدها. وللمزيد حول تفاصيل الإتهامات الموجهة لخير الدين من طرف أعداء الاصلاح، أنظر: بيرم الخامس، المصدر السابق، ج2، ص ص563-568.

الجانب الاقتصادي أكثر منه في الجوانب الأخرى، واحتدّ بين دول ثلاث: فرنسا، انجلترا، وايطاليا، والذي وجد مجالا فسيحا إبتداء من عهد المشير الأول أحمد باي (1837-1855)، خصوصا في ظلّ سياسة المديونية التي سلكها مصطفى خزندار في منتصف الستينات، والتي جعلت من تونس موطنا مفضلا للرأسمال التجاري الأوربي، وأخضعت البلاد التونسية وسيادتها المالية إلى رقابة أوربية، بعد العجز عن تسديد الديون، وذلك بتأسيس لجنة مالية دولية لمراقبة موارد الدولة مراقبة مباشرة، والعمل على حماية القروض الأوربية.

مثلت تلك اللّجنة منذ تاريخ تأسيسها في 1869 وعلى مدة 15 سنة أداة ضغط أوربية على الإقتصاد التونسي، بممارسة النّهب التّجاري والمالي، وذلك بفتح السّوق المحلية أمام البضائع المستوردة، التي غزت الإنتاج المحلي، وتسببت في ركوده، خصوصا إذا علمنا أنها كانت معفاة من الرسوم الجمركية، كما أنه لم يكن في مقدور الحكومة التونسية بالمقابل منع دخولها أو تحديدها لحماية الصناعات المحلية، ولم يكن أيضا باستطاعة تلك الحكومة إبرام أي اتفاقية قرض أو منح أي امتياز دون موافقة تلك اللجنة المالية. وهذا الوضع المالي والاقتصادي المتأزّم-بين 1860-1878والذي وصفه جان قانياج **بفترة الإفلاس المالي**-الذي وضع تونس ومقدراتها الإقتصادية تحت رحمة الدول الأوربية المذكورة، هو نتاج قلّة أمانة وإكتراث مسؤولين تونسيين سامين بمصلحة بلادهم، ومنهم نسيم شمامة ومصطفى خزندار ومصطفى بن اسماعيل، وهي العصابة التي راهن عليها الأوربيون في اضعاف سلطة الباي، وتقويض أركان دولته لتصبح فريسة يسهل الإنقضاض عليها عند الحاجة لذلك، وبالأخصّ من طرف الجانب الفرنسي إستعدادا لقطف الإجاصة الناضجة (تونس)[1].

وعلى هذا الأساس لم تخفِ الدّول الأوربية (وخاصة فرنسا) عداوتها للمجهود الإصلاحي، الذي بذله رجال الدولة التونسيين ومنهم خير الدين باشا، وقد سارعت في كل مناسبة الى إفشال مبادرته، وضعضعت أسسها، إمعانا في إضعاف الدولة التونسية، وعزلها عن أية حماية خارجية، وخصوصا منها التّبعية للدولة العثمانية، وهو ماكان يعمل على تحقيقه خير الدين باشا، من تمتين العلاقة مع الباب العالي، والسّير بالاصلاحات التونسية في الاطار العثماني[2]، يقول خير الدين في ذلك: "لقد كنت راسخ الإيمان أنّ المملكة التونسية ينبغي أن تجد في الروابط التي تربطها بالخلافة العثمانية أمنع حصن يصونها من أطماع الدول الأورباوية

[1] شاوش حباسي، "الايالة التونسية قبل فرض الحماية الفرنسية (1860-1881)"، م.د.ت، ع6، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر، (1992)، ص 142.

[2] الذوادي، المرجع السابق، ص 66.

وعلى مرّ الزمن... فإني لم أنفّك أؤيد حقوق تركيا على تونس، وأنصح بايات تونس بإقرار الروابط مع الإمبراطورية العثمانية وتوطيدها"[1].

ولذلك جاء في تقرير الكاردينال لافيجري الذي رفعه في شهر افريل 1881 قبيل انتصاب الحماية، حول الوضع العام، قصد تحذير بلاده من بعض الشخصيات التونسية: "إنّ خير الدين هو رغم كل المظاهر، أشدّ المسلمين خطرا وأن مقدرته تجعله يهاب"[2].

وقد أثبتت التجربة التاريخية أنّ مسألة استعمار فرنسا للبلاد االتونسية، كانت عملية محكمة وناجحة في منهجية تحقيقها، بفضل إحكام صيّغ تدخلها في الأوضاع التونسية والتفاعل مع تناقضات مكوناتها الموضوعية والسياسية والاجتماعية.

[1] الشنوفي، مقدمة ...، ص ص45-46.

[2] المحجوبي، المرجع السابق، ص 129.

الفصل الثاني: تجدّد واستمرارية الحركة الإصلاحية بعد 1900

أولا: انتصاب الحماية الفرنسية (الظروف والأسباب والتنظيمات المستحدثة).

ثانيا: مشارب ومرجعيات الفكر الإصلاحي.

ثالثا: الحركة الإصلاحية، أقطاب وتيّارات.

رابعا: روافد الفكر الإصلاحي (الوسائل والمؤسسات).

الفصل الثاني: تجدّد واستمرارية الحركة الإصلاحية بعد 1900

أولا: إنتصاب الحماية الفرنسية على تونس:

1-الأُطُر والخلفيات:

قبل الحديث عن الأسباب التي أدّت بتونس إلى فقدان استقلالها، يجب أن نذّكر بالظروف الدولية، التي سبقت فرض الحماية الفرنسية على تونس، وماكان لها من الأثر في إطلاق يد فرنسا في البلاد التونسية.

إنّ فرض الحماية[1] الفرنسية على تونس كان نتيجة متوقعة بعد احتلال الجزائر، حيث كانت فرنسا تعلّل اهتمامها بتونس -بعد استقرارها بالجزائر-بحجة الدفاع عن مصالحها الاقتصادية، وحرصها الشديد على إقصاء كل دولة قوية تطمح إلى سبقها لفرض نفوذها على المملكة التونسية[2].

وجاء احتلال البلاد التونسية سنة 1881 نتيجة تفاعل عديد من العوامل التي تراكمت منذ بداية القرن التاسع عشر، منها ماهو داخلي تعلق بسياسة البايات الخاطئة في ميدان الاقتصاد والجباية ومعاملة السكان، ومنها ماهو خارجي يتعلق بتغلغل الرأسمالية الاوربية في تونس، وهيمنتها على خيراتها انتاجا وتسويقا[3].

ففي سنة 1881 كانت المالية التونسية خاضعة لنظام الرقابة الاجنبية، بعد أن هيمنت عليها منذ 1869 فرنسا وانكلترا وايطاليا، وذلك من أجل حماية مصالح مواطنيها مُقرضي الباي، وتأسّست في ذات السنة لجنة مالية دولية مركبة من تونسيين وأجانب، أسندت اليها عملية تسيير الإقتصاد والمالية التونسية بطريقة مباشرة، ولم يكن الباي حينها يجرؤ على إبرام أية إتفاقية قرض أو منح إمتياز دون موافقتها[4].

[1] إستعملنا مصطلح الحماية (protectorat) في البحث في مواضع كثيرة للدلالة على الظاهرة الاستعمارية في تونس، وله معنيين: قانوني ويقصد به النظام الذي يقضي بأن تضع دولة نفسها، أو توضع تحت كنف دولة أخرى أقوى منها باتفاق بين الدولتين للتولى الدفاع عنها، ورعاية مصالحها الخارجية، ويقوم هذا النظام على اساس معاهدة تبرم بين الدولتين ويحدد فيها مدى ما للدولة الحامية من حقوق وما عليها من التزامات، وتسمى في القانون **بالحماية العادية**. وهناك الحماية القهرية ويطلق عليها الحماية الاستعمارية (protectorat colonial)، وهي تُفرض على الدولة المحمية، ويكون الغرض منها عادة التمهيد لاستعمار الدولة المحمية، وهو ما ينطبق على الوضع في تونس. للمزيد أنظر: يونس درمونة، **تونس بين الحماية والاحتلال**، مطبعة الرسالة، د.ت.ن، ص 20 وما بعدها. وأنظر أيضا: أمحمد مالكي، **الاستعمار والحركات الوطنية في المغرب العربي**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (1993)، ص 181-182.

[2] حباسي، المقال السابق، ص 140.

[3] خولة لعيرج وآخرون، **موجز تاريخ الحركة الوطنية التونسية 1881-1964**، د.ط، تونس، المعهد الاعلى لتاريخ الحركة الوطنية التونسية بمنوبة، 2008، ص 9.

[4] على المحجوبي، **إنتصاب الحماية الفرنسية بتونس**، تعر عمر بن ضو وآخرون، ط1، تونس، سراس للنشر، (1986)، ص ص 9-10.

وهذا الوضع الاقتصادي والمالي المزريين داخليا، جاءا في اطار اقتصادي عام، ميّز الحماية الفرنسية على تونس ألا وهو **التنافس الاقتصادي** بين الدول الكبرى على مناطق النفوذ في العالم، وخصوصا المناطق التابعة للدولة العثمانية بما توفره من سوق اقتصادية استهلاكية للإنتاج الاوربي، ويد عاملة رخيصة ومواد اولية هامة، وأيضا ميدان فسيحا لإستثمار الرساميل الأجنبية، خصوصا بين فرنسا وايطاليا، وينطبق ذلك على فرنسا، التي وقعت تحت ضغط وتشجيع الشركات المالية من أجل دفعها الى إحتلال تونس، قصد تصدير جزء من أموالها وبضائعها المكدسة في الأسواق الداخلية، وهي التي كانت في أمسّ الحاجة الى أسواق جديدة ومواطن إستثمار في هذه الفترة من الركود الاقتصادي[1]، حيث صرّح جول فيري – أحد مُنظريّ السيّاسة الفرنسية الإستعمارية– في هذا الصدد أمام مجلس النواب خلال شهر جويلية 1885 ": بأنّ تأسيس مستعمرة هو بمثابة خلق سوق"[2].

كان الصّراع بين الشركات الإيطالية والفرنسية، بوجه خاص حادا على إستغلال خيرات البلاد التونسية[3]، والعمل على الحصول على أكبر قدر من الإمتيازات الإقتصادية، ومنها حصول فرنسا على إمتياز إنشاء سكة حديد بين تونس والجزائر سنة 1874، وحاولت إيطاليا هي الأخرى عن طريق قنصلها الحصول على إمتياز إنشاء مصلحة التلغراف، فلم تفلح، لكنها تمكنت فيما بعد من الحصول على إمتياز مماثل للإمتياز الفرنسي، بشراء السكة الحديدية الممتدة بين تونس وحلق الوادي من شركة إنجليزية، إلاّ أنّ الفرنسيين كانوا أكبر المستأثرين بإمتياز إنشاء السكك الحديدية في تونس، خصوصا بين تونس وبنزرت، وتونس وسوسة، وأيضا بناء ميناء بتونس وغيرها من الإمتيازات الإقتصادية الأخرى[4].

وقد لعب القناصل الأوربيون دورا مؤثرا في ترسيخ التّسرب المالي والتجاري لبلدانهم في البلاد التونسية، ومن هؤلاء القنصل البريطاني "ريتشارد وود" Richard Wood، والقنصل الفرنسي "ليون روش" Leon Roch، وبعده "تيودور روسطان"[5] Theoder Roustan، والقنصل الإيطالي "ليكورغو ماشيو" Licurgo Maccio،كما كانت الشركات الإستثمارية الرأسمالية لتلك الدول المتنافسة على إستعمار

---

[1] المحجوبي، إنتصاب...، المرجع السابق، ص 37.

[2] المرجع نفسه، ص 28.

[3] الطاهر عبد الله، **الحركة الوطنية التونسية، رؤية شعبية قومية جديدة 1830–1956**، ط2، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، د.ت.ن، ص 15.

[4] الحبيب ثامر، **هذه هي تونس**، د.ط تونس، مطبعة الرسالة، دت، ص26.

[5] ثيودر روسطان (1833–1906) تولى منصب قنصل فرنسا بين 1874–1882، في عهده وقعت الحماية الفرنسية على تونس، وكان من الذين مهدوا الظروف والأسباب لذلك.للمزيد أنظر: قمعون، المرجع السابق، ص 24.

تونس أدوات للضغط الاستعماري عن طريق الإمتيازات الممنوحة لها، وعن طريق القروض المالية، التي كانت تقدمها للبايات التونسيين، ونذكر منها على وجه الخصوص الشركات الفرنسية الكبرى مثل الشركة الفرنسية "الباتينيول" Batignolles، التي كان لها فروع بالجزائر منها فرع شركة "بون- قالمة" المتخصصة في انشاء السكك الحديدية، والتي أسند اليها فيما بعد إمتياز انشاء خط حديدي تونس- الجزائر منذ 1880، ثم تولّت إنشاء كامل الخطوط الحديدية في الإيالة التونسية بعد إنسحاب الشركة الانكليزية، وبيعها لإمتيازاتها المتعلقة بمدّ الخطوط الحديدية في تونس بالمزاد العلني، وهناك الشركة الإيطالية "شركة ملاحة جنوة "، التي كان يرأسها "رفائيلي روبيطينو" Raffaele Rubbatino، والتي إنتزعت إمتياز إنشاء خط تونس- حلق الوادي- المرسى (T.G.M) من الشركة الانكليزية المذكورة عن طريق البيع بالمزايدة بقيمة 165.500 جنيه أي ما يجاوز الأربعة ملايين فرنك[1].

وعلاوة على ذلك، فقد إمتلكت هذه الشركات الرأسمالية إمتيازات أخرى، تمثلت في شراء الأراضي الزراعية الخصبة في تونس، حيث سيطرت "الشركة الفرنسية التونسية للقرض" وهي فرع لشركة مرسيليا للقرض الموجودة بفرنسا سنة 1880 على هنشرين[2] هامين يقع إحدهما في سيدي ثابت ومساحته 5000هـ، بينما يتواجد الثاني في النفيضة[3] ومساحته 100.000هـ، فيما إشترت شركة باتينيول بدورها هنشيرا بوادي الزرقة (بين مجاز الباب وباجة) قدرت مساحته بـ 9000هـ. وهذه الشركات الاستعمارية كانت تحظى بدعم وتأييد البنوك الفرنسية الكبرى، وكذا بتأييد الحكومة ورجال السياسة[4]، وخصوصا المتحمسين منهم لمشروع الإستعمار اقتناعا منهم أنّ الإستعمار الاقتصادي يكتسي أهمية بالغة إذ يعتبر مدخلا للتدخل السياسي بل والعسكري، متى قررت الحكومة الفرنسية إحتلال الإيالة ،وهي ذات الفكرة التي أشار اليها "دي لانوسان"[5] De lanessan إلى أنّ كل الشركات المالية الفرنسية المهتمة بما يجري في تونس "تلقى الدعم من القائم بالأعمال روسطان"، ومن الحكومة الجمهورية، التي يسيّرها رجال مصّرون على عدم التّفريط لأية قوة أخرى في بلد غني

---

[1] المحجوبي، إنتصاب...، المرجع السابق، ص 33.

[2] هنشير(henchire): يقصد به إقطاعية أو مزرعة، وأحيانا أرض مستأجرة.

[3] **النفيضة** هي إحدى معتمديات ولاية سوسة تبعد عنها 45 كم، فيما تبعد نحو 100 كم عن العاصمة، لها حدود شرقية بحرية، وشواطئها من أجمل السواحل التونسية، منحها الباي محمد الصادق عام 1872. لخير الدين باشا تعويضا له عن الجراية العمرية، التي خصصها له وعجزت الإيالة التونسية عن سدادها. ولما تنحى عن الوزارة عام 1877 عرض أملاكه للبيع ومنها هنشير النفيضة، تمكنت الشركة الفرنسية –الشركة المرسيلية للقرض–بالظفر به عام 1880.للمزيد أنظر: الشاطر وآخرون، المرجع السابق، ص 18.

[4] منهم بارثيليمي سان هيلار Barthelemy Saint-Hilaire، واد نقتون Waddington، وجول فيري Jules Ferry، وقمبيطا Gmbetta، وغيرهم.

[5] هو جان لويس دو لانيسان، ولد بتاريخ 13جويلية 1843 بسان اندريه، وتوفي بتاريخ 7 نوفمبر 1919، وهو طبيب وسياسي فرنسي.

كالإيالة ومرتبطة بالجزائر، إلى حدّ أنّ مستقبل هذه الأخيرة قد يصبح مهددا لو صارت تونس مستعمرة أجنبية"[1].

وإلى جانب هذه الخلفية الاقتصادية المذكورة، هناك إطار أو خلفيّة **سياسية إستراتجية** تنزّلت في إطارها الحماية الفرنسية على تونس، ومنها أنّ عملية إحتلال تونس ماهي إلاّ إستكمالا لمشروع تقسيم الأملاك العثمانية خصوصا في الجزء الغربي من العالم الإسلامي، وتحقيقا لفكرة المسألة الشرقية أو "الرجل المريض" حسب النّظرة الرّوسية. غير أنّ الاقدام الفرنسي على تجسيد تلك الاطروحة الإستعمارية، قد تأخر الى غاية **مؤتمر برلين الاول** 1878، وهي فترة حاولت من خلالها فرنسا حشد الرأي العام الداخلي في فرنسا لإنجاح فكرة الإحتلال من جهة، والتّعرف على المواقف الأوربية تجاه قضية إحتلالها لتونس من جهة أخرى، وخصوصا الدول المنافسة لها في ذلك مثل ايطاليا وبريطانيا، وفي هذا المؤتمر تبلورت فكرة الحماية والإحتلال الفرنسي لتونس أكثر، نتيجة التّسويات والترضيات التي حدثت بين الدول الأوربية الأكثر تنافسا على تونس، حيث شجعت إنكلترا وألمانيا التّوسع الفرنسي في تونس، مقابل أن تتخلى فرنسا عن أطماعها في قبرص لصالح الإنكليز، الذين إتفقوا مع الإمبراطورية العثمانية سرا لإنجاح سيطرتهم على هذه الجزيرة. وقد صرح وزير خارجية أنجلترا اللورد "اللورد سالسبوري Salisbury لنظيره الفرنسي "ودنقتون" بقوله:"إحتلّوا تونس إن شئتم فانكلترا لا تمانع في ذلك بل تحترم قرارتكم...وفضلا عن جميع الإعتبارات فإنه يتحتم عليكم ألاّ تتركوا قرطاج بين أيدي شعب متخلف"[2].

كما تلقى الفرنسيون نفس التأييد من المانيا، إذ أيّد مستشارها "بسمارك" Bismarkالأطماع الفرنسية في تونس، ليُبعد في أغلب الظّن أنظار فرنسا عن المطالبة بمنطقتي الألزاس واللورين، اللتين دخلتا في حوزة المانيا بعد حرب 1870-1871 بين الدولتين. أما الخصم الإيطالي العنيد لفرنسا في تونس، فإنها لم تكن في منزلة الدول القوية الثلاث المذكورة، لذلك قد أبعدت في مرحلة ثانية من طرف فرنسا عن تونس، حتى أنّ أنجلترا حليفة فرنسا التقليدية كانت تعارض الأطماع الإيطالية بتونس، خشية أن تسيطر الأخيرة على مضيق صقلية، وبالتالي محاصرة التّجارة البريطانية في البحر الابيض المتوسط، وربما إستطاعت فرنسا لاحقا دعم الأطماع الإيطالية في ليبيا التي لم تكن يومها تغري التنافس الإستعماري الأوربي عليها[3].

[1] المحجوبي، إنتصاب الحماية...، ص 34.

[2] صلاح العقاد، **المغرب العربي الكبير في التاريخ الحديث والمعاصر: الجزائر. تونس. المغرب الاقصى**، ط6، مصر، مكتبة الانجلو المصرية، (1993)، ص 178-179.

[3] على البلهوان، **تونس الثائرة**، ط1، القاهرة، لجنة تحرير المغرب العربي، 1945، ص 105. وأنظر أيضا: حباسي، المقال السابق، ص 143.

أمّا الخلفية الإستراتجية لتداعي الدول الأوربية على تونس وبالأخص التداعي الفرنسي، فقد تمثلت في الميزات الجغرافية التي إنفردت بها تونس كمستعمرة فذّة في نظر الأوربيين، ومنها أنها لا تبعد سوى 140 كم عن صقلية وتكوّن معها المضيق الفاصل بين حوضي البحر المتوسط، وقد إكتسبت بذلك الموقع مكانة استراتجية هامة، خصوصا منذ فتح قناة السويس للملاحة الدولية سنة 1869، وإنتقال طريق الهند من المحيط الأطلسي الى البحر الأبيض المتوسط. وكان لمرفأ بنزرت أيضا منزلة خاصة لدى القوى العظمى، إذ يمثل قاعدة بحرية من الطراز الأول في البحر المتوسطي، فهو صلة الوصل بين الشرق والغرب، ويسمح بتزويد الأساطيل البحرية بما تحتاجه من سلع ووقود، وهذ الميناء بالنسبة لبريطانيا هو قاعدة مراقبة وحماية لطريقها التجاري بين أوربا وآسيا مرورا بالبحر المتوسط وقناة السويس، وتلك الأهمية القصوى للميناء قد صرح بها القنصل البريطاني بتونس لزميله الفرنسي قبيل الحماية بقوله:"لقد كتبت لحكومتي مجلدات حول بنزرت"[1].

ودينيا، فإنّ الحماية الفرنسية على تونس جاءت في إطار ما يسمى بالصراع الديني المسيحي – الاسلامي، بل هي إحياءً للحروب الصليبية التي إنتهت في المشرق منذ زمن بعيد، وقد مهّد المبشرون المسيحيون طريق الحماية على تونس بما كانوا يبذلونه من نشاط تنصيري هام، وبالأخص منهم الأب "فرنسوا بورغاد" "والكاردينال لافيجري"، من بناء الكنائس، والمعاهد، وتأسيس البعثات التبشيرية، مما يوضح لنا الإرتباط الكبير بين الحركة الاستعمارية والحركة التنصيرية، خصوصا بعد سقوط الجزائر بيد الفرنسيين، فانه قد إزداد حماس هؤلاء لإحياء أمجاد المسيحية القديمة بتونس، ومنها إستغلال القنصل الفرنسي- ماتيوس دي لسبس- تلك الفرصة للضغط على باي تونس "الباي حسين" للتنازل عن "**ربوة بيرصا**" قصد إنشاء معبد تخليدا لذكرى ملك فرنسا لويس التاسع Saint louis المتوفي في ذلك الموضع سنة 1270م[2] وعليه اتفقت آراء الفرنسيين على أنّ من اهداف الحماية الفرنسية في تونس، خدمة المسيحية على أوسع نطاق وتخليص مسلمي الشمال الافريقي، وبالأخص التونسيين منهم من عداوة وقهر الدين الاسلامي لهم[3].

2-التّنظيمات الفرنسية بتونس في ظل الحماية:

تذرّعت الحكومة الفرنسية -بعد أن هيّأت كل الظروف-في إخضاعها تونس لحمايتها، بذريعة الحرص على حماية الحدود الجزائرية، مدعية أن هذه الحدود، تتعرض بإستمرار لهجومات القبائل التونسية،

[1] المحجوبي، المرجع السابق، ص 26.

[2] عبد المجيد الشرفي، "الحركة التبشيرية في تونس في القرن التاسع عشر: بورغاد ولافيجري"، تونس، ح.ج.ت، تونس، ع8 (1971)، ص 133.

[3] عبد الجليل التميمي، "دور المبشرين في نشر المسيحية بتونس 1830-1881"، م.ت.م، تونس، ع3 (جانفي _ يناير 1975)، ص 6.

وبالأخص قبائل الخمير[1] ومناوشاتها مع قبائل الحدود الجزائرية ومنها قبيلة "ناهد" الجزائرية، وتدخلت عسكريا منذ مارس 1830، وقد استغلّ جول فيري تلك الفرصة ليحشد دعم نوّاب البرلمان الفرنسي لإنجاح مشروع الحملة العسكرية، التي تطلبت دعما ماليا فاق الخمسة ملايين، وصادق أعضاء البرلمان على ذلك في 7أفريل 1881. وفي شهر ماي إحتلّت الجيوش الفرنسية تونس، ودخلتها من ثلاث مناطق عن طريق البر والبحر، وأسقطت مدينة بنزرت من طرف الجنرال "بريار"، وبعدها اتجهت الجيوش الفرنسية الى العاصمة تونس، حيث إنتقل "بريار" بمعية القنصل الفرنسي–روستان–لمقابلة الباي محمد الصادق، الذي أرّغم على توقيع معاهدة الحماية في 12 ماي 1881 والمعروفة باسم "إتفاقية الباردو".

لقد نصّت هذه المعاهدة على أنّ الإحتلال مؤقت، وأنّ القوّات الفرنسية سوف تحتل فقط جهات على الحدود والشواطئ، تراها لازمة لتوطيد الأمن، وأنّ هذه القوات سترحل عندما تكون الإدارة التونسية قادرة على حفظ الراحة والأمن والنظام، وإنّ فرنسا في ظل هذا النّظام الإستعماري ملتزمة بحماية شخص الباي وأسرته،كما قيّدت المعاهدة المذكورة سلطة الباي، بمنعه من توقيع أية اتفاقية أو عقد بغير علم فرنسا، والتفاهم معها من قبل، وإمتناع الباي من إدخال الأسلحة، والقيام بالمهمّات الحربية من داخل تونس أوخارجها، وذلك وقاية لمستعمرة الجزائر التي تملكها فرنسا[2].

والسؤال الذي يمكن طرحه في هذا السياق هو: لماذا اكتست العملية الاستعمارية طابع الحماية دون أشكال الاستعمار الأخرى؟ وكيف أصبح الوضع الإداري والسياسي لتونس في ظل الحماية الفرنسية؟

تبنّت فرنسا صيغة "الحماية" بحثا عن شكل آخر مغاير تماما لتجربة إحتلال الجزائر، وكانت تلك التّجربة قد كبدتها خسائر باهضة في المال والرجال، فكانت الصّيغة الجديدة مستوحاة من سابقة أحدثتها تتمثل في حكم البلاد حكما غير مباشر بواسطة السلط التقليدية، بإبقائها في وظائفها، لكن بمراقبتها عن كثب[3].

---

[1] تعود المناوشات على الحدود بين القبائل التونسية والجزائرية، إلى ما قبل 1881، حيث سجلت سلطة الاستعمار بالجزائر ما لا يقل عن 2380 حادثة فيما بين 1870 و1881، مما يوضح أنّ الحكومة الفرنسية لم تعر هذه المسألة أي إهتمام، إلاّ عندما قررت بسط حمايتها على تونس، فلم تكن قضية "قبائل خمير" سوى تعلّة واهية اتخذتها الحكومة الفرنسية لتشرع منذ شهر افريل 1881في احتلال البلاد التونسية. للمزيد أنظر: المحجوبي، النهضة الحديثة...، المرجع السابق، ص 145-146.

[2] عبد الله، المرجع السابق، ص 25.

[3] محمد الهادي الشريف، **تاريخ تونس من عصورما قبل التاريخ إلى الإستقلال**، تعر محمد الشاوش ومحمد عجينة، ط3، تونس، سراس للنشر، (1993)، ص 99-100.

كما أنّ أسلوب الحماية المنتهج في تونس من قبل الإدارة الفرنسية، كانت له خلفيات مرتبطة أولا بأوضاع فرنسا الدّاخلية من جهة، ومن جهة أخرى له إرتباط بالتوازنات في العلاقات الدولية، فداخليا لم يكن هناك إجماع فرنسي تام على مشروع إحتلال تونس، بإعتبار ذلك مغامرة يراد بها إبعاد فرنسا عن هدفها الرئيسي، وهو استرجاع اقليمي الألزاس واللورين، اللّذين احتلتهما المانيا سنة 1870، حيث كان جلّ الفرنسيين يرون أنّ السياسة المطابقة للمصلحة القومية، هي التي تأخذ بعين الإعتبار أمن البلاد، وكذلك تحالفاتها الاوربية، وبناء على ذلك فإنّ السياسة الإستعمارية حينذاك كانت تبدو منافية لذلك الغرض الملّح،كما أُعتبر التأييد الألماني لفرنسا في احتلال تونس، هو مناورة يقصد من ورائها تعكير العلاقات الفرنسية مع إيطاليا والدولة العثمانية، وعزل فرنسا على الصعيد الأوربي، وربما تحوّل إيطاليا الى حليف إستراتيجي مع النّمسا والدولة العثمانية والمانيا ضد فرنسا[1]، ولذلك جاء البندان 4 و7 من معاهدة الباردو لطمأنة الدول الأوربية ذات المصالح في تونس، خصوصا إيطاليا وتحييدها وقتيا[2].

كما أنه في إطار معاهدة الباردو المذكورة، حاولت فرنسا التّحكم في الموارد المالية للملكة التونسية، لتضمن بذلك تسديدا للديون التونسية من الخزينة التونسية ذاتها، وثانيا لتغطية مصاريف الحملة بعيدا عن الخزينة الفرنسية.

ثم استكملت السيطرة الفرنسية التدريجية على تونس بفرض معاهدة ثانية عرفت باسم "اتفاقية المرسى" في 8 جوان 1883[3]، حيث أقامت هذه الإتفاقية الإطار القانوني، الذي لم توفره معاهدة الباردو، والذي تحتاجه فرنسا كي تسّير الشؤون الداخلية للبلاد التونسية كما تشاء[4]. وفي إطار سياسة الحماية، تركزت سيادة فرنسا بالإيالة التونسية في مجالين رئيسين، العسكري والديبلوماسي، وينوب عن الجمهورية الفرنسية لدى تونس **"وزير مقيم"** يتولى تنفيذ بنود الإتفاقية، "ويكون واسطة في علائق الدولة الفرنساوية مع السلط التونسية"[5].

---

[1] المحجوبي، إنتصاب الحماية...، ص 36.

[2] لعيرج وآخرون، المرجع السابق، ص 11.

[3] تم توقيعها في عهد علي باي، الذي نصبته الإدارة الفرنسية خلفا لأخيه محمد الصادق باي المتوفي سنة 1882. وقد صار هذا الباي من أطوع البايات للسياسة الإستعمارية، التي اتبعها خلفاء "جول فيري"، حيث التزم هذا الباي بتطبيق كل الإتفاقيات التي أُبرمت بين فرنسا وأخيه الصادق باي، وعدم التّصرف إلاّ في ضوء توجيهات الحكومة الفرنسية. وهذه المعاهدة إعتبرها الفرنسيون مكملة لمعاهدة الباردو، ووسعت إختصاصات الحماية الفرنسية خصوصا في المجالات الإدارية والعدلية والمالية. للمزيد أنظر: العقاد، المرجع السابق، ص 194.

[4] الشاطر وآخرون، المرجع السابق، ج3، ص 23.

[5] ثامر، المرجع السابق، ص 28.

ولم تحاول فرنسا بين سنوات 1881-1883 التفكير في ضم أو إلحاق تونس مطلقا، وذلك تجنبا لإثارة الرأي العام الأوربي أو الدخول في مواجهات مع الدول المناوئة، وفي مقدمتها إيطاليا، والأهم من ذلك أنّ أسلوب الحماية كان ملائما لسياسة الجمهورية الثالثة الفرنسية، لأنه يتيح لها جانبا مهما من المبادرة السياسية دون أن تتحمل أية تبعات داخلية أو خارجية، بما يعني أنّ فرنسا ستتولى حكم تونس بإسم الباي ونيابة عنه، بل أنها ستوظف سلطاته الواسعة لتطبيق سياستها دون الحاجة إلى مشاورة البرلمان، أو حتى تبرير مواقفها الخارجية. ولذلك هدفت الحماية كأسلوب إستعماري في البداية الى القضاء على السّيادة الخارجية التونسية، بتعيين "تيودر روسطان" في 8 جوان 1881 مقيما عاما ووزيرا لخارجية الباي، مع الإحتفاظ بسلطة شكلية للباي تضمن إنقياد الأهالي وتدفع الى قبول السّيطرة الفرنسية دون مقاومة [1].

وفي ظل معاهدة المرسى 1883، إستكملت الإدارة الفرنسية، عملية إفتكاك السّلطة الفعلية، من يدّ النظام المحلي، الذي يمثله الباي، إذ أصبحت للمقيم العام سلطات تنفيذية واسعة من أهمها: رئاسة مجلس الوزراء ورؤساء المصالح، وإصدار أوامر الباي، وتنفيذها، وإحتكار حق التّراسل مع الحكومة الفرنسية، ورئاسة المجلس الكبير (وهو هيئة نيابية تشارك في عضويتها المؤسسات الفرنسية والتّونسية)، والأكثر من ذلك أصبح له الحق في تنصيب الباي بإسم فرنسا، وإقالته أو خلعه عند إقتضاء الحاجة، نيابة عن الحكومة الفرنسية [2].

وزاد نفوذ المقيم العام أكثر في ظل القوانين الإدارية، التي إستصدرتها الحماية فيما بعد، مثل قانون 10نوفمبر 1884، الذي بوّأ المقيم العام المكانة الأولى في السّلم السّياسي، ومكنه من صلاحيات مهمة، منها رفض أو قبول الأوامر التي تصدر عن الباي، وقانون 23جوان 1885، الذي خوّله حق تسيير دواليب الدولة، وإضافة مهام أخرى إلى صلاحياته منها، قيادة جيش البر والبحر.

وبالمقابل تمّ الغاء الوزارات الوطنية، الموجودة قبل الحماية، ولم يبق منها سوى منصب رئيس الوزراء، ووزير آخر يعرف "بوزير القلم"، اللّذين يتم اختيارهم بعناية كبيرة، ويشترط فيهما الولاء لسلطة الحماية أو ممن ترضى عنهم الحماية ذاتها، و أول من تقلّد المنصبين في عهد الحماية: "محمد العزيز بوعتور" **كوزير أكبر**، ومحمد الجلولي "**كوزير للقلم**"، وإقتصر دورهما في تلك الحكومة، على تنفيذ القرارات، التي يتخذها الباي بعد موافقة المقيم العام المسبقة، وزيادة على ذلك فهُما تحت الرقابة الدقيقة **للكاتب العام**[3]، للحكومة التونسية،

---

[1] الشاطر وآخرون، المرجع السابق، ص 32.

[2] المرجع نفسه، ص 35.

[3] أنشئ هذا المنصب بموجب مرسوم مؤرخ في 4-2-1883، واضيفت الى مهامه المذكورة مهام أخرى متعددة ومتنوعة هي: -إدارة الشؤون المالية، -الاشغال العمومية، -المعارف، -الزراعة، -التجارة، -البريد والتلغراف، وكانت كل تلك لمصالح تحت إشراف ومراقبة الكاتب العام. ثم

وهو موظف فرنسي سام وعضو في تلك الحكومة، بل هو عين للوزير المقيم، وهو المسؤول الفعلي عن الادارة التونسية وموظفيها، ومراقبة جميع المراسلات بين مكاتب الإدارة العامة والحكومة والتوقيع عليها، بالإضافة الى حفظ وثائق الدولة، وعرض القوانين والأوامر علي الباي ثم إصدارها بموافقته المسبقة في الرائد الرسمي، الذي كان تحت مسؤوليته. وبإختصار فقد مثّل الكاتب العام حلقة الوصل بين الجهازين الفرنسي والتونسي[1].

لم يكتف نظام الحماية بإغتصاب السلطة التنفيذية للباي، ولحكومته وإدارته، بل تجاوز ذلك الى السيطرة على **سلطته التشريعية،** التي أضحت بيّد المقيم العام وأعضاده الرئيسيين مثل الكاتب العام للحكومة، والمديرين ورؤساء المصالح الفرنسية المعينين على رأس الادارة المركزية، وحيث كانت قرارات هؤلاء لها قوة القوانين النّافذة، ولا دخل للباي في ذلك إلاّ بالتوقيع على الأوامر، التي تعرض عليه، وتسمية الموظفين التونسيين الذين يختارهم الفرنسيون، الذين كانوا في الوقت نفسه المشرعين والمنفذّين لما يصدرونه من قرارات[2].

أمّا ما تعلق **بالإدارة المحلية،** فقد تميّز التّنظيم الإداري فيها بطابع هجين، يجمع بين الإدارة التّقليدية والإشراف الأجنبي، حيث أبقت الحماية على الأطُرْ والهياكل السائدة قبل فرض الحماية (القيّاد، الخلفاء، المشائخ)، وألزمتها بالخضوع لجهاز رقابة فرنسي. ولم تكن المحافظة على تلك الإدارة المحليّة صادرة عن رغبة الفرنسيين في تأكيد أو إشراك السّلطة المحلية التونسية، وإنما عن اتجاه ثابت لتوظيف ذلك الجهاز التّقليدي في تنفيذ المشروع الإستعماري، وتسكين ردود الفعل المحلية، وتجنبا لما يترتب على ذلك من تبعات مالية على الخزينة الفرنسية.

وكان إختيار موظفي الإدارة المحلية المذكورين من أعيان البلاد المعروفين بالوفاء لفرنسا، ورغم ما منحوا من صلاحيات التسيير والإدارة للأقاليم التي نصبوا عليها، إلاّ أنهم كانوا خاضعين بدورهم لسلطة ومراقبة ومتابعة **"المراقب المدني"**[3]، الذي كان يضطلع تجاه الإدارة المحلية بنفس الدور، الذي كان للكاتب العام تجاه الإدارة المركزية، فالمراقب المدني (كان يراقب بدقة كل ما يجري داخل الإقليم المختص به من أمور إدارية وتقنية، قصد إعلام الإقامة العامة إعلاما صحيحا بوضع البلد، وطبع الإدارة المحلية بروح الحماية)، حتى

بموجب مرسوم 17-2-1897 الحقت شؤون البوليس أيضا باختصاص الكاتب العام وكذا شؤون السجون والاسعاف العام منذ 1908. وقد تولى منصب الكاتب العام في البداية موريس بومبار Maurice Bompard، ثمّ تولاه بعده لمدة أكثر من عشرين سنة برنار روا Bernard Roy، للمزيد أنظر: درمونة، تونس بين...، ص 30 وما بعدها.

[1] علي المحجوبي، **جذور الحركة الوطنية 1904-1934**، تعر عبد الحميد الشابي، ط1، تونس، بيت الحكمة، (1999)، ص98.

[2] المرجع نفسه، ص 102.

[3] أنشئ هذا المنصب الاداري منذ أفريل 1885 ذلك أنّه قبل هذا التاريخ كانت الادارة المحليّة تخضع الى الرقابة العسكرية، حيث كان ذلك ضروريا لكثرة القلاقل والاضطرابات. للمزيد أنظر: المحجوبي، إنتصاب...، ص 109.

أنّ المراسلات الرسمية الواردة والصادرة من الموظفين الموجودين بمقاطعته من الأهالي تَرِد عليه مفتوحة بطلب منه، ليطّلع عليها، وكما أنه أيضا كان يؤشر على الدفاتر، التي تقدم اليه من القوّاد والمتعلقة بقضايا الاهالي ...الخ [1].

وقد أفضى إنتشار المراقبات المدنية إلى جانب القيادات، إلى تقسيم البلاد الى عشرين مراقبة مدنية، بينما تولت السلطات العسكرية إدارة المناطق الجنوبية بصورة مباشرة، الى أن هدأت الأحوال فيها، فقسمت الى قيّادات مدنية منذ سنة 1894[2]، وقد حاول الفرنسيون من خلال هذا التّنظيم للإدارة المحلية حكم البلاد، وضمان تنفيذ القرارات الفرنسية بواسطة المسؤولين المحليين، دون تحمّل تبعات ذلك أمام الأهالي، وقد عبّر عن ذلك بكل دقة "دستورنال دوكنستان"[3] d'Estournelles de Constant أحد بُناة نظام الحماية بقوله عن دور القيّاد: "هم وحدهم الذين يَظهرون ويتصرفون... ونحن الحكام بنا يلوذ كل من له شكوى، فلنا دور الحكَم بين الشعب وحاكميه، وإلينا يعود شرف القوة والمقدرة مع العدل والانصاف"[4]. وبذلك تحول القيّاد وأعوانهم رغم المظاهر إلى مجرد أعوان لتنفيذ السياسة الفرنسية بالبلاد التونسية.

وفي سبيل مزيد من الهيمنة على دواليب الحكم، عمدت سلطة الحماية، إلى وضع اليّد على السلطة **القضائية**، التي تركزت في يدّ موظف فرنسي سام، وهو **مدير المصالح العدلية**، التابع بدوره للكاتب العام للحكومة، وإذا كانت العدالة الدينية (المحاكم الشرعية)، بقيت بعيدة عن التّدخل الفرنسي، ولها صلاحية النّظر والفصل في المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية وفق الشريعة، فإنّ المحاكم اللائكية، قد وقعت تحت سيطرة الحماية بطريقة مباشرة، وهي التي لها النّظر في القضايا المدنية والتجارية والزجرية والجنائية، سواء المتعلقة بالفرنسيين ذاتهم، أو مع غيرهم من الأجانب الأوربيين من جهة والتونسيين من جهة اخرى.

ولم تحدث تلك السّيطرة على الجانب القضائي، وخصوصا منه القضاء الأجنبي، أو ما يعرف بالمحاكم القنصلية، إلاّ بعد سلسلة من المفاوضات، التي أجرتها سلطة الحماية مع كل الدول الأوربية، التي كانت تتمتع بامتيازات قضائية، مكنتها من إلغاء تلك المحاكم القنصلية، وتوحيد القضاء التونسي تحت هيكلية

[1] الشاطر وآخرون، المرجع السابق، ص 40.

[2] العقاد، المرجع السابق، ص 196.

[3] كان يشغل سنة 1882 منصب نائب الوزير المقيم لجول كامبون. للمزيد أنظر: المحجوبي، إنتصاب...، ص 87.

[4] المحجوبي، جذور الحركة...، ص 100.

قضائية جديدة، خدمت الى حد كبير المشروع الاستعماري، وأعطت صيغة الحماية كل المبررات القانونية حسب الامر العليّ المؤرخ في 31 جويلية 1884[1].

وهكذا إنتزعت سلطة الحماية من المحاكم التونسية جزءا كبيرا من سلطتها، ولم يبق من إختصاصها إلاّ ما يتعلق بالتونسيين وحدهم، أو بالعقارات غير المسجلة، هذا فضلا عن أنّ إدارة المحاكم التونسية يتولاها رؤساء فرنسيون، كما أنّ الجرائم السياسية تمّ إسنادها الى المحاكم الفرنسية وحدها منذ سنة 1926، من أجل إجهاض مظاهر المقاومة الوطنية للاحتلال الفرنسي، وخصوصا منها المقاومة السياسية ورموزها، وبلغ إستهتار سلطة الحماية بالقضاء التونسي والحريات العامة إلى أن أصبح المقيم العام، يمتلك حق إعتقال أي فرد مشبوه سياسيا، أو إجراميا لمدة سنتين فما أكثر من دون أدنى محاكمة، وذلك بمقتضى الأمر الصادر بتاريخ 6 ماي 1933[2].

وفي ناحية **التنظيم المالي**، سعى جول كامبون منذ تنصيبه وزيرا مقيما بتونس بداية من فيفري 1882 إلى التّخلص من قيود اللجنة المالية الدولية –التي كانت بحق دولة في قلب دولة، وتعيق إلى حدّ كبير السّيطرة الفرنسية على الجانب المالي بتونس– وذلك بابرام اتفاقية المرسى 1883، التي ضمنت لدائني البلاد التونسية تسديد الدين المقدر بـ 120 مليون فرنك والفوائد المترتبة عليه بـ17م و550 الف فرنك، (حسب الفصل الثاني من الإتفاقية) وعليه يمكن الغاء عمل اللجنة المالية، واعادة تنظيم المالية التونسية، بما يضمن مصلحة القرض، الذي ضمنته فرنسا، وتغطية حاجيات الادارة[3].

وبمقتضى إتفاقية المرسى، لم يعد للباي أية سلطة مالية، خصوصا بعد إلغاء فرنسا للجنة المالية، فهو لم يعد بمقدوره أن يبرم أي قرض دون الحصول على موافقة الحكومة الفرنسية، كما أصبح مجبرا منذ صدور الأمر العلي في 12 مارس 1883على عرض الميزانية التونسية على الحكومة الفرنسية، التي يمثلها المقيم العام من أجل مراقبتها[4].

فيما أبقت سلطة الحماية على النّظام الجبائي، الموجود قبل الحماية، من أجل تيسير التكاليف المالية المرتبطة بتوسع الحركة الإستعمارية في تونس، وتحصيل الدّيون الأجنبية، يقول في ذلك "دستورنال كونستان":

[1] أحمد القصاب، **تاريخ تونس المعاصر 1881–1956**، تعر حمادي الساحلي، ط1، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، (1986)، ص 24.

[2] ثامر، المرجع السابق، ص 38.

[3] القصّاب، المرجع السابق، ص 22.

[4] المصدر نفسه، ص 23.

"كيف يمكن تغطية المصاريف حتى وإن كانت محدودة، والتّكفل بالديون إذا ما شرعنا في الإستغناء عن بعض المداخيل، التي يمكن جنيها داخل البلاد، وذلك بتعلّة تحسين نظام الضّرائب"[1].

3-ردود الفعل الوطنية، والمقاومة ضد الحماية الفرنسية:

تمظهرت ردود الفعل التونسية تجاه الحماية الفرنسية لتونس في موقفين مختلفين تماما: **الموفق الرسمي**، الذي مثلته الأسرة الحسينية الحاكمة، عن طريق الباي محمد الصادق، والذي كان موفقه يقتضي مهادنة الفرنسيين، وعدم المقاومة، وسانده في ذلك مستشاريه وأعوانه من رجال الشرع كالقضاة وأهل الفتوى، حيث اتفق هؤلاء على" أنّ الباي إذا كان يعلم أنه لا إستطاعة له ولا قدرة على المقاومة، فإنّ الشّرع لا يرى مانعا من الاستسلام"[2].

غير أنّ هناك موقف آخر مناقض تماما لفكرة الإستسلام، التى تقدم بها الباي ورجاله، عبّر عنها **محمدالعربي زروق**[3] رئيس بلدية تونس، الذي دعا الى وجوب مقاومة الفرنسيين، وعدم الخنوع لهم في ظل وجود قوة عسكرية محيطة بالباي، مستعدة للدفاع عن الأرض والشرف والدين، مضيفا أنّ المعركة ستبدأ من العاصمة تونس، مقر حكم الباي، "وأن نموت أحرارا دفاعا عن شرفنا وشرف الوطن أفضل من حياة العبودية والذل". ولهذا يرى كثير من المؤرخين التونسيين، أنّ البدايات الفعلية لتاريخ الحركة الوطنية التونسية إنما بدأت من خلال هذه المواجهة بين محمد العربي زروق والباي محمد الصادق. وقد كلّف ذلك الموقف الجرئ العربي زروق، العزل من جميع وظائفه، وربما القتل أو النفي إما من طرف الباي، أو الفرنسيين لا حقا، فآثر الهرب بعد أن أشعل فتيل الثورة بموقفه الرافض للوجود الفرنسي في تونس[4].

وبالاضافة الى الموقفين المذكورين هناك **الموقف الشعبي**، الذي كان بدوره رافضا لسلطة المحتل الجديد، ولموقف الباي وحاشيته، الذي أسرع بامضاء اتفاقية الباردو في 12ماي 1881، تحت طائلة التهديد

---

[1] المحجوبي، إنتصاب الحماية...، ص 114.

[2] عبد الله، المرجع السابق، ص 30.

[3] محمد العربي زروق (1822 – 1902)، أصيل مدينة باجة، تخرج من مدرسة الباردو الحربية، تولى رئاسة بلدية تونس من سنة 1869 الى سنة 1880، كما تولى أيضا إدارة المدرسة الصادقية بين 1875و1881، كان من أشد المعارضين لتوقيع الباي محمد الصادق على معاهدة الحماية سنة 1881. للمزيد أنظر: أحمد الطويلي، الصادقية، **الوزير خير الدين مؤسسا ومحمد العربي زروق مديرا**، د.ط، تونس، مطبعة علامات، (2006)، ص 19، 43.

[4] عبد الله، المرجع السابق، ص26.

الفرنسي، وقد أُتهم الباي من طرف محركيّ وقادة[1] الثورات الشعبية، التي عمّت جنوب تونس بالكامل (صفاقص وقابس) وقبائل الوسط والساحل (قبائل جلاص، والهمامة، والسواسي واولاد سعيد)، بأنه "باع بلاده للفرنسيين"[2].

وقد حاولت المقاومة الشعبية، استغلال جملة من الظروف والعوامل لصالحها منها: قيام ثورة في الجزائر، وهي ثورة الشيخ بوعمامة في الجنوب الوهراني خلال صيف1881، وثانيا إحساس التونسيين بأن القوّات العثمانية المرابطة في طرابلس الغرب (ليبيا)، ستؤيدهم أو على الاقل، ستأويهم إذا فشلوا في حركتهم، ولذلك كان القسم الجنوبي من تونس هو المسرح الرئيسي للثورة، وخاصة في مدينة القيروان المشهورة في شمال افريقيا كلها بمكانتها الدينية والتاريخية العظيمة[3].

غير أنّ استمرار المقاومة الوطنية لم يدم اكثر من شهور، وانطفأت جذوتها، باستسلام القيروان في اكتوبر 1881، وهي ثاني أكبر المدن التونسية، ومركزها الروحي، وتدفقت هجرات المقاومين والثوار التونسيين نحو طرابلس الغرب أملا في الدعم، حيث تواصلت من هناك عمليات الإغارة على القوات الفرنسية والمتعاونين معها، إلاّ أنّ إستقرارهم بأعداد كبيرة في منطقة ضيّقة هي طرابلس والجبل الغربي، صعّب عليهم ذلك نشاطهم الجهادي خصوصا في ظل سياسة الترهيب والترغيب الفرنسية، التي حملت الكثير منهم للعودة الى البلاد، بعد اليأس من النجدة العثمانية، ووفاة القائد **علي بن خليفة** في نوفمبر 1884.

ومهما يكن، فإنّ هذه المقاومة الشعبية، قد مثّلت إحدى مظاهر الرفض للوجود الأجنبي، حيث كان الوازع الديني أهم محرك لها من منطلق أنّ المسلم، لا يمكنه أن يخضع للكافر وقوانينه، وأنّ وقوع البلاد تحت رحمة الأجنبي، هو إعتداء على الدين في حدّ ذاته، إضافة الى البعد الوطني، الذي أُتصفت به هذه المقاومة، والذي ظهر جليّا في تلك اللُحمة الوطنية، التي تشابكت في ظلها الثوابت الأتية: الوحدة اللغوية والدينية، ووحدة العادات والتقاليد. إلاّ أنّ تلاشي المقاومة التونسية بتلك السرعة؟ يطرح علينا اكثر من تساؤل عن حقيقة الاسباب، التي أدّت الى ذلك؟ ولعلّ عدم التوازن في القوى بين الجانبين كان أكثر الاسباب منطقية وواقعية وهذا نتاج ما يلي:

---

[1] من هؤلاء علي بن خليفة النفاتي في صفاقص وقابس، وعلي بن عمارة في منطقة جلاص، وآخرون مثل الحاج حراث في الفراشيش، واحمد بن يوسف بالهمامة، للمزيد أنظر، القصاب، المرجع السابق، ص 33-34.

[2] الشريف، المرجع السابق، ص 112.

[3] العقاد، المرجع السابق، ص 192.

– التطور العلمي والمعرفي والتكنولوجي الحاصل في أوربا، والذي أكسب الدول الاستعمارية أسباب القوة والقهر ضد الشعوب الضعيفة، والإيالة التونسية كانت في ذلك شأنها شأن العالم الاسلامي، الذي مازال يعاني من كل مظاهر الانحطاط، وفي كل المجالات.

– الوهن الاقتصادي والديمغرافي، الذي ميّز تونس قبيل انتصاب الحماية الفرنسية، وذلك بسبب التّسرب المالي الأوربي الى البلاد، ودوره في إنهاك الحالة الاقتصادية في تونس، إضافة إلى تفشي المجاعات والاوبئة.

– التدهور في العلاقة بين النّظام الحاكم وعموم الشعب التونسي، بسبب تعسّف الإدارة المحلية ونظام الباي في معاملاته مع الرّعية، خصوصا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، سواء في الجانب الاقتصادي، وبالذات في عملية تحصيل الضرائب، التي كانت تصاحبها القوة العسكرية، وتتم بطريقة تعسفية، أو في الجانب العسكري، حينما يتعلق الأمر بعملية التجنيد القسري. فولد ذلك إنكسارا في العلاقة بين النظام الحاكم والطبقات الشعبية[1].

بالاضافة إلى أنّ بعض الاوساط الحاكمة، كانت مرتبطة مصلحيا ومنفعيا بالمصالح الاستعمارية –الفرنسية خاصة– مما جعلها تبث روح الانهزام، وتدعو الى التعامل مع الغزاة، والتأقلم معهم حفاظا على مكاسب خاصة ومنافع قادمة[2].

ورغم ذلك، فقد إستمرّ الرفض التونسي للوجود الفرنسي بالبلاد، عن طريق فتح الباب أمام نوع جديد من المقاومة، وهي المقاومة "الفكرية والثقافية "، وذلك باستمرارية الحركة النهضوية والاصلاحية التي ظهرت قبيل انتصاب الحماية، فكانت هذه الحركة المتجدّدة في طبيعتها إمتدادا لحركة خير الدين وفريقه الاصلاحي، وبالتالي ماهي أصول وخصوصيات وروافد هذه الحركة الاصلاحية، المتجدّدة في ظل الوجود الإستعماري الفرنسي بتونس؟

ثانيا: مشارب ومرجعيات وأسس الحركة الاصلاحية في مرحلتها الثانية (1900–1939):

1–المشارب والمرجعيات:

إذا كانت الحركة الاصلاحية في عهدها الأول، تميّزت بالتركيز على الاصلاح في المجالات العسكرية والسياسية أكثر من غيرها من المجالات الأخرى، وذلك مسايرة للوضع السائد حينذاك (مواجهة الاطماع

[1] العيرج وآخرون، المرجع السابق، ص 18.

[2] زهير الذوادي، **شغف الاستقلال**، ط1، تونس، الدار العربية للكتاب، (2007)، ص 102.

الخارجية)، فإنّ الحركة الاصلاحية في عهدها الثاني –والذي هو موضوع دراستنا الأساسي– قدإختصّت بتركيز جهودها الإصلاحية في مجالات: الدين والثقافة والتربية، وذلك من أجل بثّ المبادئ التجديديّة والنهضويّة وبلورتها ونشرها وسط الشباب والنخبة والمجتمع، وعيًا منها أنّ الهوة بين البلدان الإسلامية المغلوبة على أمرها، والغرب المتطور، إنما تكمن في التخلّف الحضاري، وأنّ نخبة الحركة الاصلاحيّة خلال هذه الفترة كانت ترى بأنّ المواجهة مع الإستعمار تقتضي بناء أمة واعية ومتشبعة بموروثها الثقافي قبل كل شئ، ولا يتمّ ذلك –في منظورها– إلاّ بالعودة إلى البحث عن أسباب القوة في تراثها ورصيدها، عن طريق إحياء وتجديد ذلك التراث، والذي تمثل أساسا في "**الكتاب والسنة**"، بإعتبار أنّ ما وصل اليه المسلمون من تردٍ في واقعهم الحضاري والديني والأخلاقي هو نتاج بعدهم عن جوهر الدّين الصّحيح، ولا سبيل إلى النّهضة والرّقي إلاّ بإستلهام قيم الإسلام ومُثُله، وإعادة الإعتبار للفكر الاسلامي بالإحياء والتّجديد، وتمكين أسس الإيمان السّليم في عقيدة وتفكير المسلم، من أجل مواجهة المشاريع الاستعمارية، ومنها الإستلاب الثقافي، والتنصير الديني[1].

ويأتي الإهتمام **بالتّربية والتّعليم** في منظور أقطاب الإصلاح، كدعامة ثانية ومرتكز أساسي لبناء المجتمع الاسلامي الواعي والسّليم من كل الأمراض الاجتماعية، وبالأخص الأخلاقية منها، والتي أوضحها مثلا الطاهر ابن عاشور في أحد مؤلفاته، ودعا إلى التّصدي لها بالعلاج التربوي، وذلك بالتركيز على التعليم الديني والتربية الاسلامية من أجل تقوية الوازع الديني في نفسية وتفكير الفرد والمجتمع الاسلامي، ومن تلك الامراض؛ تعاطي المخدرات بكل أنواعها، والمسكرات، والمعتقدات الفاسدة، بإعتبار أنّ من مقاصد الدين السامية حفظ النفس والعقل[2].

والحديث عن أصول الحركة الاصلاحية في مرحلتها الثانية، يقودنا حتما إلى البحث عن مشاربها الأولى، والعوامل الباعثة لها داخليا وخارجيا. والفكر الاصلاحي التونسي في هذه المرحلة من الدراسة، لم يكن لينشط أو يتنامى بمعزل عن الحركات والإتجاهات الإصلاحية الأخرى المتزامنة معه في العالم الاسلامي، ومنها حركة الإصلاح بالمشرق العربي، وبالأخص حركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومن بعدهما محمد رشيد رضا والمنار، وأيضا زخم الحضارة الأوربية، الذي ألقى هو الآخر بتأثيره على التونسيين. إذن كيف وقع الإتصال بين حركة الإصلاح في تونس، وحركة الإصلاح بالمشرق من جهة والحضارة الغربية من جهة أخرى؟

---

[1] عبد الرزاق الحمامي،"تجديد التفكير الديني واصلاح التعليم"، ح.ج.ت، تونس، ع53، (2008)، ص 199.

[2] محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الاسلامية**، د.ط، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1978، ص 80.

1-1 أثر الافغاني وحركته في الفكر الإصلاحي التونسي:

تعتبر حركة الأفغاني الاصلاحية من أكثر الحركات تأثيرا على العالم الاسلامي في عهده، وحتى بعد وفاته، فقد أسهمت بدور كبير في حركة الاحياء الاسلامي، وتأثر بآرائه جلّ المصلحين من الهند إلى المغرب[1]، حيث كانت "غاية حركته توحيد كلمة الاسلام، وجمع شمل المسلمين في سائر أقطار العالم الاسلامي، كما كانت الحال أيام الاسلام المجيدة ... وقد باتت أقطاره غارقة في وهن الجهل واليأس، فأصبحت فريسة للإعتداء الأوربي...".

ويصف "برنار ميشال Bernard Michel" التأثير الذي تركته حركة الأفغاني على جموع المسلمين على اختلاف أزمانهم ومكانهم بقوله: "أنّ جمال الدين، كان يترك وراءه ثورة تغلي مراجلها أين ذهب...، وأنّ جميع الحركات الوطنية الحرّة، وحركات الإنتفاض على المشاريع الاوربية، التي نشاهدها في الشرق تُرد أصولها مباشرة الى دعوته"[2].

وجدت النّخبة التّونسية -التي كان يتزعمها السنوسي بعد إنتصاب الحماية-في أفكار الأفغاني، ودعوته إلى الجامعة الإسلامية ملجأ، بعد تراجع المدّ النهضوي التّونسي. فانضموا اليه، ونشطوا في إطار هذه الحركة نشاطا ملحوظا، خصوصا بعد تأسيسه لجمعية العروة الوثقى بالهند (كلكتا 1882)، ومنذ ذلك الحين، بدأت تتأسس لها فروع سرية في مختلف الأقطار الإسلامية، ثم أتبعها باصدار "مجلة"[3] تحمل نفس إسم تلك الجمعية بباريس بالتعاون مع محمد عبده خلال مارس 1884، وقبل هذه السنة لم يكن التونسيون قد ربطوا بعد صلاتهم الفعلية مع الافغاني وجمعيته المذكورة سوى محمد بيرم الخامس، صاحب صفوة الاعتبار، الذي هاجر من تونس قبيل الإحتلال، وجال في عدة بلدان حتى وصل الاستانة سنة 1882 فانخرط في الجمعية في نفس تلك السنة[4].

---

[1] القاسمي، المرجع السابق، ص 31.

[2] سعيد إسماعيل علي، "الفكر التربوي العربي الحديث"، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع113 (مايو 1987)، ص 99.

[3] صدر العدد الأوّل منها في جمادى الأول سنة 1301هـ الموافق ل13 مارس 1884، وبلغ ما ظهر منها ثمانية عشر عددا، و كان صدور آخر عدد في ذي الحجة 1301هـ الموافق ل16 اكتوبر1884، واحتجبت الجريدة بسبب محاربة الانكليز لها.للمزيد أنظر: جمال الدين الافغاني، ومحمد عبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، تح، صلاح الدين البستاني، ط3، القاهرة، دار العرب، (1993)، ص 37.

[4] علي الشابي، "صلة النّخبة التونسية بجمال الدين الافغاني ودروهم في حركة العروة الوثقى"، م.ت.م، تونس، ع10-11 (جانفي يناير 1978)، ص 46.

وقد أرسلا الشيخان محمد عبده والافغاني أعداد المجلة، الى اعضاء الجمعية في العالم الاسلامي، وحتى الى زعماء الاصلاح بتونس، حيث قرّبتهم تلك المجلة، وعرّفتهم أكثر على حركة العروة الوثقى وأهدافها، فتحمسوا لها، وبادروا بالإتصال بالشيخين من مختلف المدن التونسية. ويمكن إعتبار الرّسالة، التي وجهها الشيخ محمد السنوسي إلى محمد عبده والأفغاني بمناسبة صدور المجلّة، والتي أثبتها في كتابه الرحلة الحجازية، الدليل الأوضح عن موقف النّخبة التونسية من الحركة والمجلّة، عبّر من خلالها السنوسي عن آلام ومعاناة تونس في ظل الحماية، وعن رجائه في تعزيز الصّلة بين التونسيين وحركة الشيخين (الافغاني وعبده)[1].

ويعتبر محمد السنوسي بحق زعيم الحركة الاصلاحية، بعد انتصاب الحماية، والدّاعي الأوّل لحركة العروة الوثقى ولمجلتها، كما أنه كان المنظم الرئيسي لزيارة محمد عبده الاولى لتونس سنة 1884، والسّاهر على توفير أسباب نجاحها[2]، وأورد معلومات كثيرة وهامة حول نشاط الافغاني، ومسيرته السياسية والعلمية، وتأسيسه للعروة الوثقى بالهند سنة 1882، وقد أشار السّنوسي إلى غاية الافغاني من ذلك إلى "جمع وحدة الاسلام"[3].

وقد توالت المراسلات بين العُصبة الإصلاحية في تونس والافغاني، إعجابا منهم بحركته وجمعيته، حيث أصبح العديد منهم أعضاء منخرطين في جمعية العروة الوثقى، ومنهم الشيخ "محمد النجار"، و"الشيخ سالم بوحاجب"، والشيخ "أحمد الورتاني"، و"الشيخ طاهر جعفر"، والسيد "حسونة بن مصطفى"، وقبلهم بيرم الخامس ومحمد السنوسي. ومن تلك المراسلات، رسالة سالم بوحاجب المؤرخة في جمادى الثانية 1301هـ/ 1884م، يشكر فيها الافغاني وتلميذه محمد عبده، لتمكينه من الإشتراك في المجلّة، ورسالة محمد البكوش –مستشار الشؤون الخارجية بالحكومة التونسية–مؤرخة في 26 افريل 1884، ضمّنها مدحا للأفغاني وتنويها بنضاله السّياسي في سبيل نصرة القضايا الاسلامية. ورسالة أخرى من السّيدين "حميدة سليمان" و"محمد سعيدان" من ضواحي سوسة إحدى المدن التونسية بتاريخ 1301هـ/1884م يطلبان فيها من الأفغاني اشتراكا في المجلة[4].

لقد كشفت هذه المراسلات مدى التأثير، الذي مارسته حركة الافغاني على النّخبة التونسية نهاية القرن التاسع عشر، فقد كان في نظرهم مرشدا روحيا وملاذا فكريا احتموا به، بعد أن شتّت البايات

---

[1] السنوسي، الرحلة...، ج3، ص 283.

[2] الشنوفي، "مصادر عن رحلتي الشيخ محمد عبده الى تونس"، ح.ج.ت، تونس، ع3 (1966)، ص 78.

[3] القاسمي، المرجع السابق، ص 31.

[4] الشّابي، صلة التونسيين ...المقال السابق، ص 48.

والاستعمار شمل الرعيل الأوّل من المصلحين التونسيين، مما أوجد ذلك فراغا وحيرة، وكان التّونسيون في خضم ذلك يبحثون عن حركة إصلاحية ينضمّون اليها، وعن قائد يجمع شملهم، لمقاومة الاحتلال، وتحقيق الحرية، فوجدوا لهم في شخصية المصلح الكبير جمال الدين الافغاني، وفي حركته "العروة الوثقى" الأمل الذي برق في غيهب من الآلام[1].

وقد صوّر الشيخ عبده في إحدى رسائله للأفغاني، شدّة تعلّق المصلحين التونسيين بآرائه وأفكاره -الافغاني--حينما قال: "جميع العلماء والأمراء الذين قابلتهم، يبلغون لكم السّلام، ويقبّلون يدكم ويُنزلون "العروة الوثقى" بمنزلة القرآن، وهم يُجلّونكم إلى أبعد حدّ، ومقامي بين ظهرانيهم لا يمثل شيئا إزاء اعتزازهم لكم وتطلعهم لرؤيتكم"[2].

ويعتبر هذا التواصل بين النّخبة التّونسية ومدرسة الأفغاني بداية لترابط حقيقي، تأكد مع مرور الأيام، وتوثّقت عراه أثناء زيارة محمد عبده الأولى لتونس 1884، وذلك بعد انقطاع مجلة "العروة الوثقى" عن الصدور، فقد إحتفت النّخبة التونسية بزيارة عبده، وما أحدثته من تغيير في ذهنية الفكر الاصلاحي التونسي.

ويبدو أنّ الأفغاني قد تعرف إلى نماذج من النّخبة التونسية في باريس أيضا، وخصوصا منهم الطلبة الصادقيين الذين أُرسلوا للدراسة في فرنسا سنة 1881، ومنهم على وجه الخصوص البشير صفر، وعلي بوشوشة الذي حرص على نشر أفكار الافغاني، والتعريف به وبحركته لدى النخبة التونسية. وكان الافغاني من جهته أيضا حريصا على متابعة نشاط النخبة التونسية، ومطالعا لما تنشره جريدة الحاضرة، ويُحتمل أنّ مدير هذه الجريدة، قد سافر إلى عاصمة الخلافة والتقى بالأفغاني، مما دفع ذلك بالصّحافة المصرية الموالية "لأبي

---

[1] الشابي، المقال السابق، ص 45.

[2] حسب القاسمي أن الشيخ محمد عبده كان مبالغا في رسالته تلك، لأنه صوّر النّخبة التونسية بطريقة جعلت من الأفغاني ومن حركته تلك المرجع الوحيد في تأصيل الحركة الإصلاحية التونسية في مرحلتها الثانية، وإلغاءٌ لتعدد مرجعياتها قبل بروز الأفغاني وتلميذه محمد عبده. وحسب القاسمي أنّ ما كان من علاقة بين التونسيين والحركة العبدوية هو ترابط أكثر منه تأثير وتأثر، وإذا كان محمد عبده يشغل منصب مفتي الديار المصرية حينذاك، فقد كان من التونسيين لاحقا من هو أعلى شأنا منه مثل؛ سالم بوحاجب والطاهر بن عاشور اللذان تقلدا منصب شيخ الإسلام. للمزيد أنظر، القاسمي، المرجع السابق، ص35.

الهدى الصيادي[1]" إلى التّشهير بذلك التقارب بين الحركتين مصرحة بأن: "الأستاذ علي بوشوشة قد إجتمع قبل رجوعه الى تونس ببعض من لا خلاق لهم "[2]، وهي تقصد الأفغاني.

كما أشار الفاضل بن عاشور أيضا الى ذلك التقارب بين الافغاني والتونسيين، حينما أكد على "وجود نخبة تضم الشباب التونسي، ممن زاولوا دراستهم الثانوية بالمدرسة الصادقية بتونس، ثمّ واصلوا دراساتهم العليا بكليات جامعة باريس[3].

وتعتبر جماعة الحاضرة، المتأثرة إلى حد كبير بالتجربة الإصلاحية الأفغانية والعبدوية، صلة الوصل بين التيار الإصلاحي التونسي والإصلاح في المشرق، كما كانت من بين المرحبين بزيارة محمد عبده الأولى إلى تونس عام 1884، والثانية عام 1903، وتتبعت نشاطه الإصلاحي في تلك الزيارتين، ونشرت محاضرته الشهيرة التي ألقاها على منبر الخلدونية تحت عنوان "العلم وطرق التعليم". وهو الموضوع الذي ركّز عليه عبده، باعتباره دعامة الإصلاح الديني والإجتماعي، خصوصا بعد إختلافه مع أستاذه "جمال الدين" حول منهج الإصلاح، ومواجهة الإستعمار، حيث دعا عبده الى مهادنة ظرفية مع الإستعمار، تسبقها تعبئة وبناء ثقافي وديني للأمة، لتكون جاهزة في مرحلة لاحقة من الكفاح ضد المستعمر، الذي يبدو حينذاك في أوْج قوته، وهو نفس النّهج، الذي تبنته جماعة الحاضرة، التي لم يسجل على مواقفها السياسية أي مناهضة للباي أو لسلطة المحتل[4].

1-2 تأثير محمد عبده:

إنّ الصدى، الذي بلغته حركة الإصلاح العبدوية بتونس، هو الذي جعل محمد عبده يستأنس بوجود أتباع ومناصرين لحركته الإصلاحية، وجعلته يزور تونس مرتين عامي 1884 و1903، ونستشفّ ذلك الترابط بين الحركتين من خلال رسائل محمد عبده الى الأفغاني، التي يشيد فيها بوجود تيّار إصلاحي متأثر

---

[1] أبي الهدى الصيادي(1849م-1909م) ولد في حلب، ووليّ نقابة الأشراف بها، ثمّ تولى منصب شيخ الاسلام زمن السلطان عبد الحميد الثاني، كان معاديا للحركات الإصلاحية وخاصة منها السلفية الوهابية، لئلاّ يتسرب تأثيرها الى العراق والشام حتى لا يتهدد مُلك السلطان العثماني فيهما. للمزيد أنظر: سويدان حسن السماحي، **أبو الهدى الصيادي في آثار معاصريه**، د.ط، سورية، دار البشائر، (2002)، ص 135.

[2] الحبيب الجنحاني، "دور المجلات الثقافية في دعم الهوية العربية الاسلامية للشعب التونسي (1881-1956)"، الحياة الثقافية، تونس، ع 183 (ماي 2007)، ص 7.

[3] أركان النهضة...، ص 51.

[4] الجنحاني، المقال السابق، ص 7.

ومؤيد الى حد كبير لحركة العروة الوثقى، حيث يعلق في إحداها بقوله "إنه رأى روحا جديدة في العلماء التونسيين ..."[1].

وهذا الولاء للحركة العبدوية، كان نتاج تطابق في الرؤى والمنهج الإصلاحي معها، وذلك بالإعتماد على أولوية البناء الثقافي والتربوي للمجتمع عنه عن العمل السياسي أو العسكري، حيث كان يعتقد كل من عبده في مصر بعد فشل ثورة أحمد عرابي، وسالم بوحاجب في تونس، بعد وقوع الحماية (أنّ الاصلاح التربوي كفيل بخلق أجيال جديدة من الشباب الواعي القادر على بلورة مشروع حضاري جديد للمجتمع)[2].

وقد أدّت زيارة عبده الاولى لتونس عام1884، إلى تعرّف هذا الأخير على كنه المشهد الإصلاحي في تونس، وإعجابه بما تحقق من وعي وإنجازات إصلاحية في الوسط الإصلاحي التونسي، منها الرصيد الإصلاحي، الذي تركته حركة خير الدين وفريقه الإصلاحي الأول في أكثر من مجال، وبالأخصّ في المجال التربوي والتعليمي بتجديد مناهج التّعليم وطرقه في الزيتونة والخلدونية والصادقية، وهو الشئ الذي أثار إعجاب وإستحسان عبده لِمَا تحقق في تونس، من خلال أسبقيتها في الإصلاح على كثير من الأقطار العربية، ومنها مصر إذ قال: "أنّ مسلمي تونس سبقونا الى إصلاح التّعليم حتى كان ما يجرون عليه في جامع الزيتونة خيرا مما عليه أهل الأزهر". كما إلتقى في زيارته تلك في تونس بخريجي الزيتونة والصادقية، ولاحظ إهتمامهم بالتفكير في أسباب النهوض والتقدم وإنكبابهم على تحليل الأوضاع السياسية والإجتماعية والفكرية في تونس والعالم الإسلامي، للخروج من التخلف والترديّ[3].

كما تعرف عبده أيضا على أمراء وأعيان تونس، وحضر دروس الزيتونة، وإجتمع في نواديهم وإختلط برجال العصبة الإصلاحية، وبالأخصّ منهم أعضاء العروة الوثقى، ومنهم "السنوسي " – وتمكن خلال ذلك من تأسيس فرع لجمعية العروة الوثقى بتونس– وتبادلوا معه وجهات النّظر الإصلاحية في كثير من القضايا، ومنها سخطهم على سياسة الحماية في المجال الإداري وبالأخص ما تعلق بالنّظم البلدية المنافية للدين، والتي كانت سببا في أول إنتفاضة سياسية ضد سلطة الحماية، ردا على تدخل الأخيرة في كثير من شؤون التونسيين، وخصوصا بعد صدور قانون المجلس البلدي، الذي هدف الى تغيير الهياكل الإدارية،

---

[1] محمد رشيد رضا، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، ج1، ط1، مصر، دار الفضيلة، (2006)، ص 873.

[2] الذوادي، الإصلاحية...، ص 30.

[3] المنار، "علماء تونس ومصر، وجامع الزيتونة والازهر"، مج10، ج1 (14مارس 1907)، ص 71.

وفرنستها، والقضاء على جملة من التقاليد الإسلامية، ولاسيّما ما تعلق بدفن الموتى، والتثقيل في الضرائب على سكان العاصمة. وتزعم هذه الحركة المعروفة بإسم **النازلة التونسية** الشيخ محمد السنوسي سنة 1885[1].

ولم يفصل هذه الحادثة عن رحيل محمد عبده من تونس سوى فترة قصيرة، مما يوحي بوجود علاقة بين تلك الزيارة والنازلة التونسية المذكورة[2].

وإن لم تنجح هذه الحركة، في ثني سلطة الحماية عن سياستها، فإنها استطاعت أن تهيئ الشعب الى الكفاح الحقيقي، فضلا عن تحديدها لأهداف هذا الكفاح والمتمثلة في مقاومة سياسة الاندماج والمحافظة على الهوية العربية الاسلامية. وقد تعرض السنوسي وأعضاء العروة الوثقى الى تنكيل واضطهاد من طرف سلطة الحماية، حينما أصدر المقيم "بول كمبون" بتاريخ 21 ماي 1885 أمرا بعزل أعضاء العروة الوثقى من مناصبهم، ونفيهم وفي مقدمتهم احمد الورتاني والسنوسي؛ يقول الفاضل بن عاشور عن ذلك: "ولما هدأت الأحداث، إنصرفت السلطة الاستعمارية الى رؤوس الحركة فصبّت عليهم جام غضبها، وانتقمت منهم شر انتقام، وكان اكثر الناس عرضة لذلك الشيخ محمد السنوسي..."[3].

وقد تفاعل الأفغاني مع تلك الحركة، ودافع عن شرعيتها، وندّد بالتّعسف المسلط على قادتها، ومنهم الورتاني والسنوسي ففي 1885 أرسل رسالة مواساة ومؤازرة الى أعضاء العروة الوثقى المضطهدين، وسعى لدى الصحافة الأجنبية بباريس، ولدى الشرفاء من النّواب الفرنسيين، من أجل طرح هذه القضية، والتّنديد بالقمع والإضطهاد الذي تقوم به السلطة الاستعمارية بتونس[4].

ومن جهته لم تنقطع علاقة عبده بالمصلحين التونسيين، إذ ظلّ يراسل أعضاء العروة الوثقى من بيروت، وكان يتألم لما أصاب أصحابه من نكبة، ويرثي للذي قضى منهم نحبه، عقب محنة النازلة، ومنها رسالته الى الشيخ الشاذلي بن فرحات أحد أعضاء العروة الوثقى بتونس، يرثي فيها لحال الشيخ أحمد الورتاني بتاريخ 30 نوفمبر 1885 ورسائل أخرى، وجهها الى محمد السنوسي، الذي كان يلقبه (بالشيخ الصغير)، وأخرى متبادلة بينه وبين المصلحين التونسيين، عبّرت عن اهتمام وتأثر محمد عبده لحال اصحابه من التونسيين المذكورين من جهة، ومن جهة اخرى عن إعجاب التونسيين، واكبارهم لفكر الرجل وعلمه وشخصيته، ومنها

---

[1] راجع تفاصيل وحيثيات تلك "النازلة " واسبابها، ومنها بالأخص، صدور قانون المجلس البلدي في 6 جمادى1302 هـ / 3مارس1885 م في: السنوسي، خلاصة...، ص 75 وما بعدها.

[2] الشواشي، المرجع السابق، ص 395.

[3] الحركة الأدبية...، المصدر السابق، ص 60.

[4] أنظر نص الرسالة في كتاب السنوسي، النازلة التونسية، ص 223-224.

رسالة سالم يوحاجب في تقريظ (رسالة التوحيد) سنة 1899، ورسالة محمد النخلي سنة 1900 حول قضية (التوكيد في القرآن الكريم)[1].

ولعلّ إستمرارية التواصل بين المصلحين التونسيين ومحمد عبده، قد أثمرت علاقات ودية بينه وبين هؤلاء المصلحين، مما هيأ له الجو لزيارة ثانية قام بها الى تونس بداية من 9 سبتمبر 1903 والى غاية 22 سبتمبر، وربما تأكد لديه قبل هذه الزيارة أنّ تونس مؤهلة اكثر من غيرها لقبول مشروعه الإصلاحي، لوجود مؤسسات إصلاحية راقية مثل الخلدونية والصادقية والزيتونة، ولإنفتاح مُصلحيها وقبولهم بفكره التجديدي، وقد استوحى عبده هذه الميزات خلال التقائه بمصلحي تونس في زيارته الاولى 1884، ومن خلال ما كانت تنشره جريدة الحاضرة عنه وعن فكره الاصلاحي، وهو الشيء الذي ربما إفتقده عبده في الصحافة المصرية، التي كانت أغلبها مشاغبة له ومعرقلة لمشاريعه[2].

وقد لقي محمد عبده[3] في زيارته الثانية لتونس إحتفاء وترحيبا منقطع النّظير، لدى النّخبة الإصلاحية التّونسية، وكان أكثر النّاس إلتفافا حوله والتحاما به مدة إقامته بتونس، هم رجال الخلدونية، وجريدة الحاضرة. والشيخ سالم بوحاجب كانت معرفته به قديمة، ورسائله معه غير منقطعة، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور والبشير صفر وغيرهم من المصلحين[4].

وتولّت جريدة الحاضرة، متابعة هذه الزيارة، ووصفها وصفا دقيقيا، وحاولت أن تعطيها أبعادها ومزاياها، وتتبعت هذه الجريدة أيضا نشاطات محمد عبده حتى قبل مجيئه لتونس، واتصالاته الرّسمية وغير الرّسمية بالنّخبة التونسية، وبعد مجيئه نشرت محاضرته الشهيرة بالخلدونية[5] في سبتمبر 1903، والتي كان موضوعها "العلم وطرق التعليم"، ونقلتها عنها مجلات وجرائد مصرية منها (المؤيد) و(المنار) و(ثمرات الفنون).

ومكنته هذه الزيارة من حضور حلقات الدروس بالزيتونة، وزيارة المكتبة العلمية والجمعية الخلدونية، وجمعية الأوقاف، وديوان الشريعة ومحكمة الدريبة والمطبعة الرسمية. وتناقش مع المصلحين التونسيين حول عديد القضايا، ومنها قضية العلم، وشرح معانيه وطرق الإشتغال به، إعتمادا على ما ورد من القرآن والأحاديث النبوية، وعن العلوم التي لها علاقة بالدين كالفقه والتوحيد، والعلوم النقلية والعلمية كالتفسير والحديث واللّغة

[1] رشيد الذوادي، "محمد عبده والمشهد الاصلاحي التونسي"، الحياة الثقافية، تونس، ع 160، (مارس _ أفريل 2004)، ص31.

[2] نصر الجويلي، "الدرس الذي ألقاه الشيخ محمد عبده بالخلدونية"، الحياة الثقافية، ع157، (سبتمبر _ أكتوبر 2003)، ص68.

[3] أنظر صورة محمد عبده مع المصلحين التونسيين عام 1903 في الملحق رقم 16، ص 463.

[4] الذوادي، المقال السابق، ص 32.

[5] نشرتها تباعا في أعدادها الآتية: -الحاضرة، ع862، الثلاثاء (22سبتمبر 1903)، الحاضرة، ع 863، الثلاثاء (29سبتمبر 1903)، الحاضرة، ع867، الثلاثاء (27 اكتوبر 1903).

والنّحو والبلاغة، محاولا بذلك لفت إنتباه التونسيين إلى حيوية العلم ودوره في نهضة الأمم، وقد أوضح كل ذلك في درسه بالخلدونية (العلم وطرق التعليم) فكان ذلك الدرس، كما يقول بن عاشور "سببا لفتح ما بقي مغمضا من عيون الغافلين"[1]، وحثّ التّونسيين على العمل، وعدم التقاعس، لتحقيق نهضة علمية، تجمع بين **الأصالة والحداثة،** واعترف عبده بأنّ التونسيين "أشدّ قبولا للرقيّ من المصريين لو قيض لهم رجال ينهضون بهم"[2]، وقد لخص محمد رشيد رضا محاور الحديث بين محمد عبده و العلماء التونسيين في النقاط الاتية:- الجدّ في تحصيل العلوم الدينية والدنيوية، الجدّ في الكسب وعمران البلاد من الطرق المشروعة مع الإقتصاد في المعيشة،- مسالمة الحكومة، وترك الإنشغال بالسياسة[3].

3-1 تأثير محمد رشيد رضا والمنار:

إنّ علائق السيد "رشيد رضا " مع النّخبة التونسية، ماهي إلاّ إستمرار وإمتداد لعلاقات تلك النّخبة مع حركة الاصلاح، التي قادها المجدّدان الأفغاني وعبده، وكانت مجلة العروة الوثقى لسان حالها[4]. ومع ظهور مجلة المنار لمحمد رشيد رضا منذ 15مارس 1898 بدأت مرحلة أخرى من صلة التونسيين مع حركة الإصلاح بالمشرق العربي، وسارت المنار تقريبا على نفس منهج العروة الوثقى، تنهل من منهلها، وتسعى لتحقيق مقاصدها في الإصلاح الديني والتربوي وحتى السياسي، وكانت قضيتي المسألة الشرقية والجامعة الاسلامية من إهتماماتها البارزة أيضا[5].

ولعبت مجلة المنار دورا كبيرا في التمهيد لزيارة محمد عبده الى تونس عام 1903، وتكوين مناصرين له بتونس من رجال الإصلاح أمثال: سالم بوحاجب، ومحمد والنخلي، والطاهر بن عاشور وغيرهم، ونشأت علاقة وديّة بين هؤلاء والسيد رشيد رضا، ويعود الى هذا الأخير الفضل في تمتين علاقة الوّد والإحترام بينهم وبين الشيخ محمد عبده عند مقدمه الى تونس في السنة المذكورة، عن طريق المراسلات، ونشرهم بعض الفصول في مجلته المنار[6].

---

[1] محمد الطاهر بن عاشور، **اليس الصبح بقريب، دراسة تاريخية وآراء اصلاحية**، ط3، تونس، دار سحنون للطباعة والنشر، (2010)، ص 216.

[2] المصدر نفسه، ص157.

[3] المصدر السابق، ج1، ص 875.

[4] الشنوفي، "علائق رشيد رضا صاحب المنار مع التونسيين، ح.ج.ت، تونس، ع4، 1967، ص 121.

[5] المرجع نفسه، ص 123.

[6] محمد صالح المراكشي، "تأثير رشيد رضا في بعض البلدان الاسلامية"، ح.ج.ت، تونس، ع24 (1985)، ص 67.

وحين ظهرت المنار كمجلة معتدلة في خطها وإتجاهها، سارعت الصحف التونسية –التي كانت متزامنة معها–ومنها "الحاضرة" و"الزهرة "الى نقل أخبارها الى القرّاء في تونس والجزائر، وإبتهج بها التونسيون أكثر وأصبحوا يتهافتون على قرائتها، وتداولوها من يد الى يد حسب تعبير صاحب المنار نفسه[1]. وحتى لا تمنع سلطة الحماية دخول المنار الى البلاد التونسية، ترجى التونسيون صاحب المجلّة، بألاّ يتعرض إلى انتقاد السياسة الفرنسية بشمال افريقيا، فجنح رشيد رضا الى مسالمة سلطة الحماية، ودعا من خلال مجلته المذكورة الى معاملة مسلمي هذين البلدين (تونس والجزائر) بالرفق واللّين، خوفا على شيخه عبده، من أن تسعى الإدارة الإستعمارية الفرنسية الى منعه من دخول البلاد التونسية، وتعطيل رواج مجلته[2]، ولذلك سمحت السّلطات الفرنسية للمنار بالدخول الى مستعمرتيها، لأنها لم تكن تدعو الى العنف والثورة، وكانت في نظر الفرنسيين، تمثل وجهة نظر الشيخ عبده في الإصلاح، وكان الأخير معروفا عندهم بإعتداله وايمانه بايجابيات الحضارة الغربية. وتابعت المنار باهتمام أحداث تونس وتحركات نخبتها، واهتمت ايضا بالسياسة الفرنسية [3].

ولعلّ سياسة المهادنة لم تطل، خصوصا بعد وفاة محمد عبده، واجه رشيد رضا السياسة الإستعمارية لفرنسا وبريطانيا في كل البلدان العربية، بنوع من الحدّة والجُرأة، ومنها القضايا المتعلقة بالإنتماء العربي الإسلامي لتلك الشعوب، وبالذات قضية التجنيس في تونس (مارس 1933) وما إرتبط بها من أحداث شعبية عنيفة رافضة لإجراءات سلطة الحماية، من أجل دفن المتجنسين التونسيين بالمقابر الإسلامية، ولجوئها إلى الإستعانة ببعض الشيوخ الزيتونيين لإستصدار فتوى شرعية تخوّل لها ما تريده، وبارك صاحب المنار مواقف علماء تونس المعارضين لسياسة الإدارة الإستعمارية في قضية التجنيس، ناصحا لهم بعدم التخاذل في ما يتعلق بالدين[4].

كما إهتمت "المنار" وصاحبها بمسائل التربية والتعليم في تونس، وتابعت باهتمام كبير نشاط الزيتونيين طلبة ومدرسين، المطالبين باصلاح التعليم الزيتوني، فشجعت المطالب التي رفعها هؤلاء الى حكومة الحماية من أجل إصدار قوانين تنظيمية تتعلق بسير البرامج والدروس الزيتونية[5]، كما كانت تشيد من جهة أخرى بالحركات الطلابية في انشاء الجمعيات ذات الطابع الإسلامي والعلمي، ونشرت مقالا تحت عنوان

---

[1] المنار، "المنار في البلاد الإسلامية " مج5، ج22 (14 فيفري 1903)، ص 800.

[2] المراكشي، المقال السابق، ص 68. وأنظر أيضا: المنار، مج6، ج2، (14 أفريل 1903)، ص 79-80.

[3] أبو القاسم سعد الله، **بحوث في التاريخ العربي الإسلامي**، بيروت، دار الغرب الاسلامي، ط1 (2003)، ص 108.

[4] المنار، "الجنسية الفرنسية"، مج33، ج2 (أفريل 1933)، ص 153.

[5] المراكشي، المقال السابق، ص 69.

(علماء تونس ومصر وجامع الزيتونة) أكدت فيه أسبقية تونس في تطبيق الاصلاح التربوي والتعليمي عن مصر، وحسب رشيد رضا فإنّ محمد عبده كتب بعد رجوعه من رحلته الثانية من تونس، مذكرات عن حال التعليم في الزيتونة، لعقد مقارنة بين الأزهر والزيتونة. وأعجب أيضا رشيد رضا بالجمعية الخلدونية، ودورها في إدخال العلوم العصرية إلى برامج التعليم الزيتوني، وكذا إشادته "بجمعية الطلبة الزيتونيين " التي كانت تحت رئاسة الشيخ "محمد رضوان"، ويورد صاحب المنار خطبة الشيخ محمد النخلي، التي قالها في ندوة الافتتاح

معقبا عليها: "نحيي الجمعية الزيتونية المباركة ونحمد الله أن وُجد في علمائنا مثل هذا الخطيب، وعسى أن يكون لطلاّب الازهر مثلها"[1].

كما عالجت المنار قضايا الإصلاح الديني في تونس، وذلك بإنتقادها الطرق الصوفية المنحرفة، ومنها الطريقة التيجانية، ومظاهر الشرك والبدع في الدين، مثل التوسل بالأولياء، والتبرك بقبورهم، وقضية الموقف من تقليد الأئمة السابقين، وكذا الموقف من الحركة الوهابية، وقد أدى ذلك الى نشوء خلاف قوي بين صاحب المنار وبعض التونسيين، الذين جرّدوا أقلامهم للتّصدي للمنار، خصوصا من طرف الشيخ صالح الشريف التونسي، الذي كانت له جولات وصولات مع عبده 1903 ومن بعده رشيد رضا حول قضايا الخلاف المذكورة[2].

وإذا كان محمد رشيد رضا، قد إختلف مع بعض التونسيين حول ما ذكرناه من قضايا سابقة، فإنّ ذلك لم يمنع من تقارب وجهات نظرهم في غالب الأحيان معه، فيما تعلق ببعض القضايا، التي شهدها العالم الإسلامي مثل قضية "الجامعة الاسلامية" وإعادة بعث "الخلافة العثمانية" (مؤتمر عام 1924)، ومواقفهم المتقاربة أيضا حول مقاومة التيار اللائكي، الذي كان يقوده في مصر كل من طه حسين صاحب كتاب (في

[1] المنار، مج10، ج1، (14مارس1907)، ص 77. وأنظر أيضا : الشنوفي، المقال السابق، ص 130.

[2] في سنة 1909 وقع خصام بين رشيد رضا وصالح شريف في الجامع الاموي بدمشق حول قضيتي: الوهابية وتقليد الأئمة الأربعة، حيث كان صالح الشريف ينظر الى كل من يساند الوهابية على أنه معاد للدولة العثمانية، وكل من يدعو للإجتهاد على أنه لا يقول بتقليد الأئمة الاربعة المجتهدين، ودافع محمد رشيد رضا عن نفسه، بأنه لم يدعُ قط الى معاداة الأولياء الصالحين، أو عدم زيارة قبورهم من أجل الإعتبار وتذكر الآخرة والموت...ولم يكن صالح الشريف الوحيد في خصامه مع رشيد رضا بل انضمّ اليه وأيده في ذلك التونسيين: مثل أحمد جمال الدين التيجاني، صاحب كتاب "بلوغ الأرب في مآثر الشيخ ذهب" ومحمد مناشو الذي إنتصر هو ايضا للتيجانية، بعد تجدّد الصراع مع رشيد رضا عام 1927، بتأليف كتاب سماه "مجموع قمع التعصب"، والشيخ عبد العزيز جاويش تونسي النشأة ومصري الجنسية، فقد إتهم صاحب المنار بسعيه (لفصل البلاد العربية من الدولة العثمانية، وإقامة خليفة عربي فيها تحت حماية الأنكليز). ومن جهته أتهم رشيد رضا صالح شريف واتباعه بالموالاة لأبي الهدى الصيادي والطريقة الرفاعية. ويبدو أنّ الصّراع، كان أصله ديني مذهبي أكثر من أي اعتبار آخر. للتوسع حول الصراع والاختلاف بين رشيد رضا والشيوخ التونسيين المحافظين أنظر:

- المنار، "حادثة صاحب المنار في الشام"، مج11، ج12 (22 يناير 1909)، ص 908 -910، وصص936-951.
- المنار، "باب البدع والخرافات والتقاليد والعادات (**الطريقة التيجانية**)"، مج26، ج10 (14 مارس 1926)، ص ص 969-979.

الشعر الجاهلي) ومصطفى عبد الرزاق صاحب كتاب (الإسلام وأصول الحكم)، حيث عبّر رشيد رضا عن إعجابه برأي محمد الطاهر بن عاشور ومحمد بن يوسف في تفنيد وإبطال ما جاء في كتاب الاسلام وأصول الحكم،كما أشاد ايضا بكتابيّ محمد الخضر حسين (نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم، ونقض كتاب في الشعر الجاهلي) وقرّظهما.

مما يوحي لنا بانّ المنار مثّلت جسر تلاقي في الأفكار والرؤى بين صاحبها ومصلحي تونس، وكان لها تأثيرها الملموس على الفكر الاصلاحي بتونس، فهي قد مكّنت التونسيين أيضا من نشر آرائهم وافكارهم الاصلاحية على صفحاتها، وتفاعلت مع قضاياهم مثل: قضية التجنس عامي 1923 و1933، والمؤتمر الافخارستي سنة 1930، وتعاطفت مع المصلحين التونسيين، الذين مسّهم بطش الحماية الفرنسية، ومنهم الشيخين: عبد العزيز الثعالبي[1]، ومحمد شاكر[2] الشيخ المدرس الزيتوني بالجامع الأعظم بمدينة صفاقص، الذي فصلته الحماية الفرنسية عن وظيفته التعليمية، بسبب انتقاده الطرقية الصوفية.

وتماشيا مع منهج المنار، ظهرت في تونس بعض المجلاّت الدينية، المتأثرة بها في الاصلاح الديني والفكري نشير خاصة الى "المجلّة الزيتونية"، التي ظهرت سنة 1936، وقال عنها الفاضل بن عاشور: "أنها مجلة دينية، عملت على إشاعة روح الزيتونة، وهي المحافظة على الدين"[3]، وقد تشابهت كثيرا هذه المجلة في مواقفها الإصلاحية في ميادين عدة مع مواقف مجلة المنار، منها مثلا قضية فصل الدين عن الدولة في الاسلام، التي تبناها أتاتورك بعد زوال الخلافة (1923)، ومعارضة رشيد رضا ذلك، وهو ذات الموقف، الذي أبداه كل من الشيخين "عبد العزيز جعيط" و"محمد النيفر"[4]، كما أننا نجد توافقا كبيرا بين صاحب المنار، و أحد علماء الزيتونة أيضا، وهو الطاهر بن عاشور، والذي يعبتر بحق سفيرا للدعوة الاصلاحية بتونس كما نعته محمد عبده، في كثير من قضايا الاصلاح الإسلامي منها: التوفيق بين روح الإسلام ومقتضيات العصر الحديث، وقضية المرأة وحقوقها في الإسلام، والجامعة الإسلامية، وقضية الخلافة الإسلامية[5].

ولما توفي محمد عبده عام 1905، سارع المصلحون التونسيون الى رثائه على صفحات المنار، مبدين كبير تأثرهم بفقدان العالم الإسلامي لمصلح في وزن عبده، كعالم متوازن تكافأت عنده "القوى العملية

---

[1] المنار، مج6، ج2، (14 أفريل 1903م)، ص75.

[2] المنار، "تونس أو حادثة صفاقص"، مج5، ج21 (30 يناير 1903)، ص 837-838، وأنظر أيضا: المنار"مسألة الشيخ محمد شاكر"، مج5، ج22، (14 فبراير 1903)، ص 871 – 874.

[3] الحركة الأدبية ...، ص 179-180.

[4] المراكشي، المقال السابق، ص 70-71.

[5] الفاضل بن عاشور، المصدر السابق، ص 143.

والفكرية"، وقد ظلّ الشيخ بن عاشور، كما حدّث عن نفسه "يوما كاملا لا أستطيع حركة فكرية...وكان يقابلني تمثال الأستاذ الإمام في منزلي مرات، وأذكر كلماته وتفاسيره مهما قرأت سورة في صلاتي، فكان ذلك يهزني فخرا، ويجدد فيّ روح النشاط والعزيمة، فصرت الآن يزيدني ذلك كله أسفا على أسفي وغما بعد غمي، حتى سئمت الحياة، وصغرت في عيني الدنيا بأسرها"[1].

وكانت وفاة الشيخ محمد رشيد رضا هي الأخرى، قد أثّرت على التونسيين، وأشعرتهم بغياب شخصية لا تعوض، وأقامت جمعية الشبان المسلمين بتونس حفل تأبين في يناير 1937 برئاسة شيخ جامع الزيتونة، شاركت فيه شخصيات معتبرة منها: الرحمان الكعاك رئيس الجمعية الخلدونية، وشيوخ الزيتونة كالبشير النيفر، والفاضل بن عاشور، والشيخ محمد شاكر. وألقيت كلمتا شكيب ارسلان ومحب الدين الخطيب نيابة عنهما. بالإضافة الى علي البلهوان، من الصادقية، ومحمد المختار بن محمود رئيس تحرير المجلة الزيتونية، الذي أكد في كلمته على متانة وقوة العلاقة بين تونس العربية والمشرق وهو ماسماه "بالرابطة الشرقية "، ولام أهل الشرق لكونهم لا يعرفون عن تونس إلاّ القليل بينما أهل تونس يعرفون الكثير عن المشارقة[2].

يتوضّح لنا من كل ماسبق أنّ الحوار، الذي تم بين مدرسة المنار والنخبة التونسية، في المجال الديني والتعليمي، مكّن من فتح باب الإجتهاد، ومحاربة الطرقيين وأهل الجمود والتقليد، وهو وإن لم يدع التونسيين الى جهاد سافر للمستعمر، فقد دعاهم الى جهاد باطن، وهو جهاد النّفس وجهاد البيئة، على أساس الاجتهاد في الدين.

1-4 تأثير أعلام الفكر والنّهضة العربية:

وإلى جانب تأثير الفكر العبدوي ومدرسة المنار، هناك تأثير آخر مارسته نخبة من أقطاب النهضة العربية على الإصلاح في تونس، ومنهم **الشيخ حمزة فتح الله**، الذي إستقدمه بيرم الخامس الى تونس سنة 1876 ككاتب ضمن فريق "الرائد الرسمي"، من أجل الإستفادة من تجربته الصحفية، وإشتهر بملَكته اللّغوية وألغازه المعقدة، التي كان ينشرها على الرائد تحت عنوان"**مِلَح أدبية والغاز علمية**"[3]، وكان يريد من ذلك

---

[1] رضا، المصدر السابق، ج3، ص 294.

[2] سعد الله، المرجع السابق، ص 113.

[3] السنوسي، الرحلة...، ج3، ص 351.

تجديد اللّغة العربية وآدابها في تونس، حيث تعرضت العربية الفصحى حسبه الى "حملة شرسة تدعو الى تمزيقها ومحوها من الوجود، وإحلال العاميات محلها"[1].

ويبدو أنّ وجود الشيخ فتح الله في تونس، واشتغاله على تطوير الصحافة واللّغة العربية واعتماده لغة معقدة وصعبة في طرح ألغازه على صفحات الرائد التونسي، قد جرّ عليه سُخط بعض المصلحين التونسيين، الذين لم يعهدوا تلك الغرابة في لغة "الرائد"، التي كانت قبل ذلك تتميّز بالوضوح والبساطة، وتطعيم العربية بكثير من الالفاظ الدخيلة، ومنهم الشيخ محمد السنوسي، الذي إنتقد منهج ولغة الشيخ فتح الله في تحرير جريدة الرائد، والتي وصفها: "بالكزّة الغليظة الموغلة في الإغراب والالغاز"[2]، في وقت كان منتظرا منه – الشيخ حمزة– أن يخوض في قضايا آنية تهمّ التونسيين مثل قضيتي: إصلاح التّعليم والعدل، وقضية الإنفتاح على الآخر والإقتباس منه، وهي ذات القضايا التي كانت محور إهتمام الشيخين محمد بيرم الخامس ومحمد السنوسي من خلال جريدة الرائد قبل مجيء الشيخ حمزة الى تونس، ونفس الموقف نجده عند أحد الباحثين التونسيين، الذي رأى انّ الشيخ فتح الله خلال إقامته بتونس، لم يكن له دور توجيهي في الوسط الثّقافي التونسي، بقدر ما استفاد هو الآخر من التّجربة الصحفية التونسية، التي ضمت من المصلحين والمفكرين المرموقين، أمثال محمد النخلي، ومعاوية التميمي، ومحمد بن الخوجة، وإدريس الشريف والشاذلي بلحسن، وغيرهم[3].

لكن من جهة أخرى، لابدّ من الإشارة إلى التأثير، الذي تركه هذا الرجل على الفكر الاصلاحي في تونس، حتى بعد مغادرته لها، والمتمثل في كتابه عن المرأة المسلمة المسمى "**باكورة الكلام على حقوق المرأة في الاسلام**" والذي نشر سنة 1891، واطّلع عليه المصلحون والمثقفون التونسيون، ومنهم محمد السنوسي ومحمد بن الخوجة ومحمد الصالح السلامي، وأشاد به الاخير إذ اعتبره "تأليفا ممتازا حول حقوق المرأة المسلمة"[4]، حيث بيّن من خلاله وضع المرأة قبل الاسلام وبعده، وعالج بعض الظواهر المرتبطة بها مثل: الوأد، والزواج، والطلاق والتّسريّ والجهاد، وأشار من جهة اخرى الى شهيرات المسلمات واخبار مأثورة عنهن.

---

[1] القاسمي، المرجع السابق، ص 63.

[2] لقد كان لإنتقادات السنوسي الحادّة للشيخ حمزة فتح الله–منذ توليه مهمة الإشراف على تحرير الرائد التونسي–دورا كبيرا في تنحية الشيخ حمزة والحلول محله منذ 1876، إذا علمنا أنّ الكثير من المصلحين التونسيين أبدوا إعجابهم بمنهج فتح الله في الكتابة الصحفية، ومنهم البشير الفورتي الذي أكد أنّ فتح الله (أظهر باعا طويلا ومقدرة صحافية في الإنشاء الإداري والسياسي والعلمي والأدبي). أما قضية غرابة لغته وصعوبتها، فهو نتاج إختلاف المدرستين المشرقية والمغربية في موقفهما من قضايا اللغة، للمزيد حول موقف وانتقادات السنوسي للشيخ حمزة فتح الله أنظر: السنوسي، الرحلة...، ج3، ص ص 351-385.

[3] القاسمي، المرجع السابق، ص 65.

[4] المرجع نفسه، صص 66-69.

إنّ إثارة الشيخ حمزة لقضية تحرير المرأة والحديث عن حقوقها في الدين والدنيا، ومقارنتها بالمرأة الأوربية من خلال كتابه المذكور، وفي ذلك الوقت بالذات، جاءت لتكسر حاجز الخوف والرفض لدى الكثير من علماء زمانه في تونس، لإعتقادهم أنهم سيفتحون باب يصعب غلقه. كما أنّ الشيخ فتح الله أول من فكر في نشر كتاب صديقه الجنرال حسين – وزير المعارف في عهد خير الدين– الموسوم "بحسم الألداد في نازلة محمود بن عياد" بمطبعة الكوكب الشرقي بالاسكندرية عام 1875، والذي شخّص فيه صاحبه الأزمة المالية في تونس، وكشف النّقاب عن ألاعيب بن عياد وأعوانه الفاسدين[1]، في محاولة منه لتعرية مفاسد إبن عياد، وتأثيره السلبي على الدولة التونسية خصوصا في المجال المالي.

وفي نطاق الحديث عن تأثير أعلام الشّرق على الإصلاح التّونسي، فإنّ **الامير شكيب أرسلان،** يعدُّ واحدا من الذين ألقوا بظلالهم على الفكر الاصلاحي في تونس، فهو قد تعرف على أهم الزّعماء التونسيين مثل صالح شريف والشيخ اسماعيل الصفائحي، والاخوين محمد وعلي باشا حامبة قبل الحرب العالمية الأولى، وربط معهم علاقات صداقة وتقارب دلّت عليها تلك المراسلات الكثيرة بينهم وبينه، وكان يرى في الشيخ عبد العزيز الثعالبي "زعيما للحركة الاسلامية في افريقيا الشمالية" والذي إلتقاه مرتين فقط الأولى في نهاية سنة 1923 والثانية في1931حيث يقول عنه: "وجدته ذكيا متوقد الذهن، جامعا الى الذكاء الفطري معارف كثيرة وتجارب عديدة، وقد ساح في بلاد الاسلام، وسار ونظر وإطلع على علل هذه الأمة، وهو مقتنع بما نحن مقتنعون به"[2].

وقد تبادل معه أكثر من تسع عشرة رسالة في شؤون المسلمين، وقضايا الاصلاح المرتبطة بهم، ومنها العمل على تحرير البلدان الإسلامية من نير الاستعمار، والسّير بها في سبيل تحقيق الوحدة العربية[3].

كما كانت الصحف التونسية مثل جريدة "النهضة"، و"صوت التونسي"، تهتم بأفكار الأمير ومقترحاته، وآراؤه حول العديد من القضايا السياسية والفكرية، منها مثلا: التطور المدني في تركيا، والتغييرات التي طرأت على النظم والأحكام، وخاصة موقع الدين الاسلامي في التشريع التركي الحديث، وقضية الحجاب والسفور، ووجهة نظره حول الخلاف القائم في شبه الجزيرة العربية بين العربية السعودية واليمن، وما نشره عن

---

[1] القاسمي، المرجع السابق، ص 68.

[2] أحمد الشرباصي، **أمير البيان شكيب أرسلان،** ج2 (رسائل أرسلان الى رشيد رضا)، ط1، مصر، دار الكتاب العربي، (1963)، ص 652

[3] أنظر نماذج من تلك المراسلات في: أحمد بن ميلاد، محمد مسعود ادريس، شكيب أرسلان والمغرب العربي (من خلال الرسائل المتبادلة مع الشيخ عبد العزيز الثعالبي)، م.ت.م، تونس، ع 69–70، (ماي 1993)، ص 236–291. وأنظر أيضا أحمد الشرباصي، **الرسائل المتبادلة بين الامير شكيب ارسلان والشيخ عبد العزيز الثعالبي**، د.ط، لبنان، الدار التقدمية، د.ت. ص 9–90.

قبر محمد باشا حامبة في الذكرى العاشرة لوفاته في مجلته الأمة العربية[1]، والقضية الطرابلسية وسياسة الإسعمار الايطالي فيها. وقضايا تونس وبالأخص منها مسائل الدين الإسلامي وتدريس اللّغة العربية والتّجنيس والتّنصير[2].

وتعدّت علاقات أرسلان التونسيين المهجريين (الثعالبي، والإمام الخضر الحسين، والاخوين باشا حامبة) لتتصل بالدستوريين في تونس، ومنهم الحبيب بورقيبة، وأحمد توفيق المدني، والشاذلي خير الله، والهادي نويرة وغيرهم، حيث كان يتابع باهتمام تأثيرات الأزمة الاقتصادية على التونسيين، وأخبار نفي الزعماء الدستوريين، بعد أحداث 9 افريل 1938 الأليمة، ومعاناتهم المريرة في المنفى. ولعبت جريدته "الأمة العربية"دورا كبيرا في الدعاية للتونسيين ولقضيتهم. واكتسب أرسلان بذلك مكانة شعبية، وتأثيرا كبيرا في أوساط التونسيين إصلاحيين منهم وسياسيين، وتأكدت هذه المكانة عند التونسيين، غداة وفاته سنة 1946، فقد رثته أغلب الصحف التونسية، وذكرت آثاره الادبية والسياسية[3]، وإعتبره الحبيب بورقيبة أسطورة النّضال في تاريخ العالم الاسلامي المعاصر، وخصص عددا "خاصا" (بكامله) من جريدته "العمل التونسي" للحديث عن الامير أرسلان وجهاده في خدمة الاسلام والعروبة[4].

ويعتبر المصلح الثائر عبد الرحمان الكواكبي[5]، أيضا من الذين أثّروا على فكرة الإصلاح في تونس، بالنّظر الى آرائه الجريئة في نقد الإستعمار، والإستبداد العثماني، والمناداة بإصلاح الحكم، والبحث عن أسباب تخلّف العالم الإسلامي. فقد ارتبط هذا المصلح بعلاقات شخصية مع الشيخ عبد العزيز الثعالبي هذا الأخير، الذي تعرّف عليه أثناء أوّل زيارة له للمشرق بين 1896-1902. وقد قويت أواصر المودة بينه وبين الكواكبي، فكان هذا الأخير يجلّه كم تدلّ على ذلك عيّنة من رسائله الى الثعالبي بتاريخ 9رمضان 1318ه الموافق لـ:12/31/ 1900حيث جاء فيها: "يا حضرة الأخ، إنني لأسباب من أهمها الأمل بتكرار رؤياك،

[1] الأمّة العربية، ع10و11، (نوفمبر-ديسمبر 1931)، ص57. (نقلا عن أحمد بن ميلاد، محمد مسعود أدريس، المرجع السابق، ص 233).
[2] إبن ميلاد، وإدريس، المقال السابق، ص 232.
[3] أحمد المختار الوزير،" أدب الامير شكيب أرسلان"، المجلة الزيتونية، تونس، مج8، ع2، (افريل 1952)، ص ص 86-89، وأنظر أيضا: أحمد مختار الوزير،" أدب الامير شكيب أرسلان(2)" مج8، ع4 (ماي 1953)، ص 173-175، وأيضا: أحمد المختار الوزير"دراسة تحليل نقد" مج9، ج1، (مارس1955)، ص ص 26-29.
[4] إبن ميلاد، وإدريس المقال السابق، ص 235 .
[5] عبد الرحمان الكواكبي (1849-1901) من كبار قادة الفكر الإصلاحي في عصر النهضة العربية، ولد بحلب في سوريا، وآل به المطاف الى الإستقرار بمصر. اضطهده الاتراك لحرية فكره، ألّف كتاب "أم القرى"، وكتاب "طبائع الاستبداد"، للمزيد أنظر: أحمد أمين، المصدر السابق، ص 249-279.

وتقوية فطير فكرتي بخمير حكمتك، أخّرت سفري الى ما بعد العيد، فأرجوك ألاّ تنسى تعجيل عودتك الى مصر مجمع العارفين بقدرك"[1].

وارتبط المصلحان بمشروع ثقافي كبير يكشف الرصيد الحضاري للعالم الاسلامي، تمثل في إشتراكهما في تحرير "تاريخ إسلامي عام"، وكان الثعالبي محرك الفكرة، ومؤسس جمعية لإنجازه، الى جانب نخبة من المؤرخين ورجال الفكر كأحمد باشا زكي (1866-1934)، وأحمد بك تيمور (1871-1931) ومحمد فريد ...الخ. الاّ أنّ وفاة صديقه المصلح عبد الرحمن الكواكبي ألغت فكرة المشروع، وربما كانت أحد أسباب رجوع الشيخ الثعالبي الى تونس عام 1902[2].

وخلال تلك الرحلة، إحتكّ الثعالبي أيضا بنخبة من رجال الفكر والإصلاح أمثال: المصلح الكبير "محمد عبده"، وسليم البشري (1832-1916) شيخ الازهر، والشيخ محمد كردعلي (1876-1953) صاحب جريدة المقتبس، وقاسم أمين (1865-1908) الكاتب المصري، نصير تحرير المرأة، وربط الصلّة بالمفكر الديني محمد رشيد رضا (1865-1935) وغيرهم من المفكرين والمصلحين المشارقة، ممن كانت لهم تأثيرات بيّنة على الفكر الإصلاحي التونسي مع مطلع القرن العشرين. وقد تركت هذه الرحلة آثارها الواضحة على فكر الثعالبي، وصقل توجهه الإصلاحي العروبي الإسلامي، حيث يقول عنه الفاضل ابن عاشور: "عاد من مصر غريب الشكل والنزعة والمنطق والقلم، يتكلم بأفكار الافغاني ويعجب بالكواكبي... ويدعو الى التطور والحرية وفهم أسرار الدين وأسرار الوجود..."[3].

2-الأسس:

2-1-الفكر الاصلاحي التونسي والحضارة الغربية:

لم تكن ترى الحركة الإصلاحية حرجا في الإنفتاح على منجزات الحضارة الغربية، مادام ذلك لا يضرّ أو يتعارض مع مبائ الدين والشريعة الاسلامية (أسْلَمة التجربة الأوربية)، وهذا الإنفتاح على حضارة الغــرب

[1] أحمد خالد، **عبد العزيز الثعالبي**، **دراسة ومختارات من الاعمال الكاملة**، الدار العربية للكتاب (د.ت.ن)، وأنظر أيضا: أحمد بن ميلاد ومحمد مسعود ادريس، **الشيخ عبد العزيز الثعالبي والحركة الوطنية**،ج1، قرطاج، دار الحكمة الوطنية 1991، ص ص 37-38.

[2] خالد، المرجع السابق، ص127 .

[3] الحركة الأدبية...، ص 73-74.

المنتصرة للعقلانية[1]، وحرية التفكير، وحقوق الانسان، نجده واضحا في كثير من مؤلفات وأدبيات الفكر الاصلاحي التوتسي، ولم يكن هذا الإتصال بالغرب فكرا ومادة، وليد الحركة الاصلاحية في فترة انبعاثها الثانية، بل يعود في الحقيقة إلى منتصف القرن التاسع عشر، الى جيل المصلحين التونسيين –بقيادة خير الدين التونسي–مثل الجنرال حسين، وسالم بوحاجب، وأحمد بن ابي ضياف، ومن بعدهم البشير صفر، وعلي باشا حامبة[2].

وقد ساعدت عوامل عديدة على تسرّب الفكر الغربي الى إهتمامات الحركة الاصلاحية؛ منها حركة الإستعمار التي استهدفت تونس 1881 والمعبّر عنها "بالدخيل الاجنبي"، الذي أوجد أنماطا غير معهودة في تونس من طرق التفكير، وأساليب العيش، ونظم الحياة. ومكنت الحركة الصحفية النّشيطة مع مطلع القرن 20، وأنظمة التعليم العصريّة في كل من الصادقية (1875) والخلدونية (1896)، وجمعية قدماء الصادقية (1905) النشء التونسي من الإطلاع والإتصال المباشر بالحضارة الأوربية، وخاصة الفرنسية، وذلك لما كانت تقدمه هذه المؤسسات من دروس ومحاضرات، وما توفره مكتباتها من مؤلفات وتراجم لكتب في شتى حقول المعرفة لروادها[3].

وفي إطار ذلك لم يعد الغرب بالنسبة للتونسيين "رقعة جغرافية بعيدة عن المسلمين أو دويلات غارقة في صراعاتها الداخلية، أو منكبّة على حلّ مشكلاتها الراهنة، بل أصبح الغرب فضاء حضاريا بلا حدود وقوة مهيمنة على العالم المعاصر في جوانب كثيرة، فقد إخترق العالم الاسلامي عسكريا، فاحتلّ العديد من الدول الاسلامية، وفرض نفوذه الاقتصادي، وعزز غزوه الثقافي"[4]، مما حتمّ على المصلحين التونسيين إبداء موقف من تلك الحضارة الغربية، عن طريق التعمق في دراستها، واستجلاء منافعها، وهذا من أجل الانتقال من مرحلة الإعجاب بها الى مرحلة الإستفادة منها. إذ يعدّ كل من محمد الطاهر بن عاشور وعبد العزيز الثعالبي والطاهر الحداد من أكثر المصلحين التونسيين اهتماما بزخم تلك الحضارة، والدعوة إلى الإستفادة منها.

---

[1] يختلف مفهوم **العقلانية** في الفكر الاصلاحي الإسلامي عنها في الفكر الغربي الأوربي، فالأولى هي عقلانية دينية لا تتعارض مع الدين بل تكمله، أما الثانية فهي عبارة عن مذهب فكري عماده العقل البشري وحريته المطلقة في تبني الأحكام بمعزل عن الدين.للمزيد أنظر: محمد بن الطيب، "شروط النهضة العربية الاسلامية في فكر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور"، الحياة الثقافية، ع 208 (ديسمبر2009)، ص 18. وأنظر أيضا: محمد عمارة، **معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام**، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ت، ص 23-41.

[2] عميرة علية الصغير، "الغرب في فكر عبد العزيز الثعالبي"، روافد، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، منوبة، تونس، ع5 (1999-2000)، ص 188-189.

[3] الصغير، المرجع السابق، ص 193.

[4] مولود عويمر، " الغرب في منظور الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، مجلة الهداية، تونس، ع197، (أفريل-ماي -جوان2016)، ص 38.

وقد أوجدت الدّعوة إلى الانفتاح على الحضارة الغربية، لدى المصلحين التونسيين، ثنائية جدلية أرّقتهم كثيرا، وهي هل بالإمكان أن تتناسق وتتناغم الأصالة والمعاصرة، أو بعبارة أخرى إلى أي مدى استطاع هؤلاء المصلحين التوفيق بين مكاسب حضارة الغرب ورصيدهم التراثي؟

يعتبر محمد الطاهر بن عاشور أنّ الإستفادة من الغرب، ضرورة أملتها الفوارق الكبيرة، بين العالم الاسلامي المتخلف والغرب المتقدم، في مجالات الحياة المتنوعة (السياسية والاقتصادية والاجتماعية ...)، مادام هناك "مزاوجة بين المحافظة على الأصول والتفتح على مكاسب الحضارة المعاصرة، لأن ذلك لا يتناقض مع روح الدين الاسلامي، بل هو من صميم التربية في الاسلام"[1]. ونفس الفكرة والنّظرة من الحضارة الأوربية نجدها عند بقية المصلحين، ومنهم الثعالبي الذي أكسبته زياراته ورحلاته واتصالاته بالغرب، اطّلاعا واسعا على مظاهر التمدن الغربي، وأوجه تطوّره الحضاري والمادي، والدارس لفكر هذا المصلح يلمس بوضوح تجليات التأثير الغربي عليه، من خلال مؤلفاته، ومنها كتابي: **تونس الشهيدة، وروح التحرر في القرآن**، خصوصا في كتابه الأخير، إذ يعتبر أنّ من أسباب تخلّف العرب والمسلمين وضياع مجدهم –بالإضافة الى بعدهم عن جوهر الدين الصحيح– هو عزوفهم عن الأخذ بأساليب الحضارة الغربية، والجانب المادي منها بشكل خاص[2]، وفي موضع آخر من كتاب روح التّحرر يقرّ الثعالبي "بالرسالة التحضيرية لفرنسا، وضرورة التعاون معها، وكسب ودّها والإقرار بفضائلها في وضع مصر على طريق المدنية "[3].

كما أنّ الطاهر الحداد، إقتبس الكثير من أفكاره وطروحاته حول العديد من قضايا عصره من تأثره المباشر بمبادئ الحضارة الأوربية (الإستعمار)، وبطريقة غير مباشرة (دعاة تحرير المرأة بالشرق ومنهم قاسم امين) في قضية تحرير المرأة ومساواتها مع الرجل، وقضية دفاعه عن الحركة العمالية، وإصلاح التّعليم، وغيرها من القضايا الأخرى يقول الحداد عن ذلك: "إنّ تيّار الحضارة الغربية يجرفنا رجالا ونساء إلى مصّبه رغما من خلق الرياء الذي يحملنا إلى العطف والتحنن الى قديمنا الذاهب، ولا ينجينا من ذلك مجرد التأفف والاستعاذة، اللذين اعتدنا ان نكتفي بهم في كل ما يلم بنا من حوادث"[4].

---

[1] عويمر، المقال السابق، ص 39.

[2] الصغير، المقال السابق، ص 194.

[3] عبد العزيزالثعالبي، **روح التحرير في القرآن**، تر حمادي الساحلي، محمد المختار السلامي، د.ط بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1985 ص 18، ص41.

[4] الطاهر الحدّاد، **امرأتنا في الشريعة والحياة**، تحقيق وتقديم محمد الحداد، د.ط، مصر، دار الكتاب المصري، (2011). ص 199.

غير أنّ نظرة الثعالبي والحدّاد للحضارة الغربية تنزّلت لديهما في مرحلة شبابية غير ناضجة فكريا، تماشت مع تيار الإصلاح التحديثي الجارف حينذاك، شأنهما شأن جيلهما المبهور بقوة فرنسا، وبادعاءاتها التمدينية، وهي نظرة ستتغير لاحقا -لدى هذين المصلحين-بوعي الواقع الى رفض الاستعمار، ثم مقاومته من خلال الإنضمام الى حركة الشباب التونسي من طرف الثعالبي، ثم لاحقا قيادة العمل الوطني بتأسيس الحزب الحر الدستوري من كليهما. عكس محمد الطاهر بن عاشور الذي مكّنته سعة ثقافته الدينية، وخصوصا في مجال مقاصد الشريعة الإسلامية، وطول معايشته لتلك الحضارة، من تمييز الغثّ والسمين فيها بإخضاعها لمعيار الدّين في عملية الإنتقاء والإقتباس، إذ يقول في ذلك: "الأمة الإسلامية بحاجة إلى علماء أهل نظر سديد في فقه الشريعة، وتمكن من معرفة مقاصدها، وخبرة بمواضع الحاجة في الأمة، ومقدرة على إمدادها بالمعالجة الشّرعية لإستبقاء عظمتها، واسترقاء خروقها، ووضع الهناء بمواضع النقب من أديمها"[1].

ومن أهمّ ما قدمته الحضارة الغربية للفكر الإصلاحي التونسي نجد: العدالة وحقوق الانسان، والقيّم الإنسانية والسياسية المعاصرة مثل: الحرية، والديمقراطية، وأساليب التربية والتعليم الحديثة، والعلمانية واللائكية، والعقلانية وغيرها من المفاهيم والافكار، التي كانت تبدو منذ الوهلة الأولى غريبة أو جديدة في المنظور الإصلاحي التونسي. ولذلك اعتبر ابن عاشور "الحرية" مثلا كقيمة إنسانية من أهم أسس التّقدم والرقيّ لدى الشعوب، التي تشبّ على إحترام الآراء، كما اعتبر الديمقراطية كقيمة سياسية، مظهرا من مظاهر حكم الأمة نفسها بنفسها[2].

وشجع المصلحون التونسيون ومنهم الثعالبي[3] وابن عاشور على ضرورة إتقان وتعلّم اللّغات الحديثة، من أجل ترجمة العلوم العصرية وإدخالها في مناهج التربية في تونس. وتحقق ذلك حينما أضيفت الى مناهج التعليم بالزيتونة "شعبة العلوم العصرية" التي تلم بالعلوم الشرعية، مع الأخذ الكثير بالعلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية والتاريخ واللغات كالأنجليزية"[4].

---

[1] عويمر، المقال السابق، ص 39.

[2] المقال نفسه، ص 40.

[3] أنظر مقاليّ: عبد العزيز الثعالبي بعنوان "حاجتنا الى اللغة الفرنسية" و"بقية اللغات الأجنبية " جريدة الفجر، عدد (1جانفي 1921)، ص 237-249. (نقلا عن الصغير، المقال السابق، ص 195.)

[4] الغالي، المرجع السابق، ص 60.

2-2 روح الاجتهاد والتجديد:

لقد كان الشّعار الذي رفعته الحركة الاصلاحية في مرحلتها الثانية، هو شعار الاجتهاد والتّجديد الديني، وكان الوعي بهذه الحقيقة وراء اعلان الشيخ محمد الخضر الحسين في أول عدد من مجلته "السعادة العظمى" الصادرة سنة 1904، أنّ "دعوى غلق باب الاجتهاد لا تُسمع إلاّ بدليل ينسخ الأدلة التي انفتح بها"، منبها إلى أنّ من معضلات البحوث الفقهية "جمود الفقيه على المنصوص في الكتب غير ملتفت الى تغيّر العرف، إذ القاعدة أنّ كل حكم مبني على عادة، اذا تغيرت تغير الحكم". على هذا الأساس، شدّد الأمام الخضر الحسين على ضرورة أن يتحرر الفقيه من ظاهرة التقليد الأعمى في الأحكام الدينية، وعليه مسايرة تطورات الزمن [1]، لأنّ شؤون الحياة تسير وفق قانون التّغير والتّحول، وأنّ الإحتكام في تسيير هذه الشؤون الى النصوص الثابتة ذريعة لتعطيل حركة الحياة، وسدّ منافذ تقدمها، في إشارة إلى أنّ حركة التشريع الاسلامي، هي في حقيقتها وجوهرها حركة اجتهاد وبحث فقهي دائم .

أما تجديد الفكر الديني، فإنه يقتضي في المقام الأول تصحيح النظرة والممارسة نحو الدين الإسلامي، لأنّ هذا الدين برئ في الحقيقة من الأباطيل والشّبهات، التي ألصقت به، إذ هي تتعلق بدرجة أكبر بطبيعة فهم الناس لجوهر الدين الصحيح وغاياته السامية، وبالتالي فإنّ تصحيح العقائد، واعادة بنائها من جديد، هو جوهر التجديد الديني الذي نادى به المصلحون التونسيون. وبعبارة أخرى يعني التجديد الديني في المنظور الاصلاحي: "تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، وتبيين السنة من البدعة، ومراعاة مصالح الخلق، وسنن الإجتماع والعمران في شريعته"[2].

ويكاد يتفق جلّ المصلحين التونسيين، على أنّ محرك عملية التّجديد في مختلف المجالات بما فيها الديني، يستند أساسا الى ركيزة العلم، ويعتبر "سالم بوحاجب" اكثر المصلحين إيمانا بتأثير ودور العلوم في الحفاظ على شعلة المبدأ الاصلاحي، وخصوصا منها العلوم العصرية، ويعطي مثالا عن ذلك بقوله: "يعتقد الكثيرون من أنّ التقدم في العلوم الدنيوية ينشأ عنه التأخر في الدين، والحال انّ الواقع بالعكس، فإنّ الدين يتقهقر عند تأخر المسلمين في تلك العلوم، أما عند تقدمهم فقد كان له مزيد قوة وتمكن ،كما كان في عهد

---

[1] جمال الدين دراويل، "محمد الفاضل بن عاشور مؤرخا للثقافة العربية الاسلامية بتونس"، الحياة الثقافية، تونس، ع208 (ديسمبر 2009)، ص 10.

[2] عدنان محمد أمامة، **التجديد في الفكر الاسلامي**، ط1 بيروت دار إبن الجوزي، (2003)، ص18.

الدولة البغدادية والاندلسية. وعلومهم الدنيوية والدينية لم تزل مشهورة الأخبار مشهودة الأحداث..."[1].

ولذلك حرص بوحاجب فبي أول درس افتتاحي للجمعية الخلدونية على إبراز دور العلم الصحيح في نهضة الشعوب، فكان عنوان محاضرته تلك "الاسلام والعلم".

2-3-ثنائية العقل والدين:

أولى المصلحون التونسيون أهمية بالغة لدور العقل، في العملية الإصلاحية، وفهم النّص القرآني، وتأويله تأويلا يتماشى مع روح العصر وظروفه، وإدراك مقاصد الدين الاسلامي، ويرى الثعالبي مثلا أنّ أزمة فهم النّص القرآني في عصره أو في عصور من سبقوه من العلماء، إنما هي نتاج تعطيل العقل الانساني، وعدم إعماله، مما تسبب في تنامي ظاهرة التقليد والغاء روح الاجتهاد في الدين. فالثعالبي اذن يرى أنّ إعمال العقل واعتباره محركا لعملية قراءة التّراث من جديد، وإصلاح الحاضر، وفهم المبادئ الاساسية للدين الاسلامي، هي اكثر من ضرورة إصلاحية، تبرز ما لهذا الدين من مرونة وصلاحية لمقتضيات كل زمان ومكان، ويستشهد ذات المصلح بدور العقل في التّحولات الحاصلة في أوربا خلال عصور التنوير والنهضة[2].

وقد حاول الثعالبي مثلا وابن عاشور وغيرهم من المصلحين، تمجيد العقل، باعتباره أداة للتنوير في أكثر من مجال (السياسي، الثقافي، الاخلاقي، وخصوصا الديني)، وأداة للتفكير العقلاني، المتحرر من سيطرة المسلّمات، وسيطرة الغيبيات والخرافات[3].

والعقل والدين في نظر هؤلاء ثنائتين متلازمتين، لا يمكن الفصل بينهما، فلا يمكن بحال أن يقبّح الشّرع ما حسّنه العقل، وكما لايمكن أن يحسن العقل ما قبحه الشرع. فكثير من القضايا الإجتهادية الدّينية كان العقل سيّدها ورائدها، وحسبهم أنّ العقل هو القادر على فهم الدين، بالغوص في مكامنه ومقاصده.

ووجود النصّ الديني في غياب العقل غير مجدٍ ولا كافٍ، ومن الأمثلة على ذلك **قضية المسخ**[4] في القرآن الكريم، التي تناولها المصلح الشيخ "محمد النخلي" بجرأة كبيرة، ولقي بسببها مقاومة وعنتا كبيرين من

---

[1] زهير الذّوادي، **الاصلاحية الوطنية التونسية: من الاصلاح السياسي الى الاصلاح الثقافي والاجتماعي**، د.ط، تونس، الاطلسية للنشر، د.ت.ن، ص 25.

[2] زهير الذّوادي، **الوطنية وهاجس التاريخ في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي**، ط1، تونس سراس للنشر، (1995)، ص90-91.

[3] محمد بن الطيب، "من ملامح التنوير في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي من خلال روح التحرر في القرآن الكريم"، الحياة الثقافية، تونس، ع 205 (سبتمبر 2009)، ص 31.

[4] وردت قضية المسخ في القرآن الكريم في سورة الأعراف، الآية 166، "قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ"، حيث أقرّ النخلي بأنّ المسخ المقصود من ظاهر الآية ليس هو مسخ الصور والأعيان، الذي يعتقده عامة العلماء، وانما هو مسخ الأخلاق والملكات، تمسخ أي تتغير من فاضلة الى رذيلة، وهي القضية التي إغتنمها التيار الديني المحافظ بالزيتونة، ورأوا فيها مخالفة للقرآن والسنة وقول الجمهور، ورأوا في تأويل النّخلي خروجا عن الدين

طرف التيار الدّيني المحافظ، الذي يتمسك بفهم ظاهر النّص القرآني لا غير، فتحدى الشيخ محمد النّخلي الفهم السائد والشائع حينذاك ومتجاوزا المفهوم اللغوي البسيط، ومتحررا من "رأي الجمهور"، الذي طالما كان سلطة مرجعية ضاغطة، تمنع الاجتهاد، وتفرض التّسليم بأقوال من تقدم من السلف[1].

وفي ذات الاتجاه سار الاستاذ محمد الطاهر بن عاشور، إذ بيّن انّ صوت الرسالة الاسلامية، هو صوت العقل، وأنّ مقدار التّحضر والتّقدم في المجتمعات الاسلامية بمقدار إنصاتها لصوت العقل والعكس بالعكس، فقال في تفسير آية "إِنَّما يَسْتَجيبُ الذِينَ يَسمعُونَ والمَوْتَى يَبعثُهمْ الله"[2]، "موظفا لفظة "الموتى" كإستعارة لمن لا ينتفعون بعقولهم ومواهبهم"، ويعتبر أنّ التغاضي عن صوت العقل دليل على إنعدام الإيمان العميق بالرسالة الإسلامية، ومطيّة الى الخسران المبين في الحياة، حين قال في تفسير الآية عشرين من سورة الأنعام "الذينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُم فَهُم لاَ يُؤْمِنُون"، قاصدا الخسارة بعدم الإنتفاع بما ينتفع به الناس، وهو العقل والتفكير لمعرفة حقائق الامور[3].

2-4 العلم أساس الاصلاح:

يرى أغلبية المصلحون التونسيون أنّ العلاقة بين العلم والاصلاح، هي علاقة تكامل وترابط، ولا يمكن أن تقوم نهضة إصلاحية بمعزل عن العلم، كما أنهم متفقين أيضا على أنّ ما بلغته أوربا من تقدّم إقتصادي وصناعي وحضاري إنما مردّه الأساسي إلى إهتمامها بالعلم، وخصوصا العلوم الحكمية والرياضية (العلوم التجريبية). ولذلك نجد روّاد الحركة الاصلاحية قبل الحماية الفرنسية، أي مجموعة خير الدين، ومنهم الشيخ "محمود قبادو" يرجعون أسباب تخلّف الامة الاسلامية، إلى بعدها الشّديد عن الإهتمام بالعلوم العصرية، ويدعوا هؤلاء الى ضرورة الإقتباس عن الغرب علومه الدقيقة كشرط ضروري للنهوض بأحوال الامة الاسلامية، من منطلق أنه "ليس للعلم أوطان أو عصبيات"[4].

ولا شكّ أنّ هؤلاء المصلحين، قد توضّحت لديهم أهمية العلم في النّهضة الإصلاحية، بعد زياراتهم المتعددة لأوربا، ووقوفهم على تلك الحقيقة، ومنهم الشيخ سالم بوحاجب، الذي قضى سنوات عديدة في

وضلالة في الاعتقاد. للمزيد أنظر: محمد النخلي، **آثار الشيخ محمد النّخلي (1869–1924) سيرة ذاتية وأفكار إصلاحية**، جمع وتح: عبد المنعم النّخلي حمّادي السّاحلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، (1995)، ص73-75.

[1] الهادي روشو، "الفكر التنويري عند الشيخ محمد النّخلي القيرواني"، مجلة التنوير كلية أصول الدين والشريعة، الزيتونة، تونس ع12، (2010)، ص 451.

[2] سورة الانعام: آية 36.

[3] دراويل، المقال السابق، ص 11.

[4] المرجع نفسه، ص 20

إيطاليا، وقام بزيارة فرنسا أيضا، فتأثر وانبهر بما عاينه من تقدم حضاري واقتصادي وصناعي. ولذلك تعالت أصوات المصلحين بعد سالم بوحاجب، بضرورة إصلاح التّعليم في تونس وخصوصا الزيتوني منه، وذلك بتطعيمه بالعلوم الدنيوية (الحكمية) بإعتبار أنّ عملية التجديد والاصلاح، تستوجب في المقام الأول إيلاء العلوم الحديثة مكانتها الخاصة في برامج التدريس بالزيتونة. يقول في ذلك الشيخ محمد النخلي: "وسنأتي على مقدمة نؤكد فيها أنّ بقاء الجامع الأعظم على حاله العتيق لا يكفي لتأييد الدين الحنيف في هذا العصر المتمدن الزاهر بالمعارف الواسعة"[1].

ولذلك كان تأسيس الجمعية الخلدونية، وتدريس العلوم الحكمية فيها، هو تكملة للنّقص الفادح، الذي كان يعاني منه طلبة الزيتونة في جانب العلوم التجريبية، بل أصبحت الخلدونية فرعا مكملا للزيتونة، وأعتبرت المواد المدرسة فيها مواد إجبارية في الامتحانات. وكان أوّل درس إفتتاحي في الخلدونية، هو من تقديم الشيخ سالم بوحاجب الذي اكدّ فيه على اهمية العلم وطرق تدريسه[2].

ثالثا: الحركة الإصلاحية؛ تيّارات وأقطاب

1-تيّارات الإصلاح:

1-1 تيار الإعتدال والحداثة:

لقد تعددت ألوان وأطياف الاصلاح في تونس، حسب منهجية العمل الإصلاحي، وحسب التّكوين الثقافي لروّاد الإصلاح، فهناك اتجاه **إصلاحي معتدل** (الصادقيون التحديثيون)، كان شديد الارتباط بفكرة **الحداثة،** والدعوة إلى النّهل من ثقافات الشعوب الأخرى، وخصوصا الثقافة الغربية، باعتبارها النموذج الأكثر نجاعة. وقد تميّز دعاة هذا الإتجاه بتكوينهم الثقافي المزدوج، تخرجوا من المدارس العصرية، كالصادقيّة، والجامعات الفرنسية، وأحسن من مثل هذا الإتجاه البشير صفر[3]، ومحمد الأصرم، وعلي بوشوشة، وقد تطوّرت أفكارهم الاصلاحية اكثر من خلال تأسيسهم للصحافة ومنها جريدة الحاضرة 1888، والزهرة[4] عام

---

[1] حمودة السعفي، أسس الخطاب الاصلاحي عند الشيخ محمد النخلي، الهداية، تونس، ع 157 (سبتمبر–اكتوبر 2003)، ص 63.

[2] أنظر نصّ تلك المحاضرة في: إبن عاشور، أليس الصبح...، صص91-98.

[3] حول حياته وجهوده الاصلاحية، يُنظر: حمادي الساحلي، **تراجم وقضايا معاصرة،** جمع وترتيب، محمد العزيز الساحلي، ط1، بيروت، دار الغرب الاسلامي، (2005)، ص 41-52.

[4] أسسها عبد الرحمان الصنادلي، كان لها دور كبير مع جريدة الحاضرة في بث الوعي الوطني وتكوين الصحفيين، وتنشيط الحياة الثقافية والأدبية بتونس، وخاصة الاهتمام بالقضايا التونسية، قد ظهرت بين 1889-1897، ثمّ استمر ظهورها بين 1905 وحتى سنة 1959. للمزيد أنظر: أحمد الطويلي، **من تاريخ الصحافة التونسية والامن الوطني،** ط1 تونس، د.م.ن، (2012)، ص 11.

1890، وكانت "الحاضرة " جريدة عربية ذات بعد اصلاحي إسلامي- رغم إشراف الإقامة العامة عليها- من خلال بث الوعي الفكري، ومقاومة الجمود الديني والإجتماعي، والدّعوة إلى الإقتداء بالتجارب الأوربية المبنية على تطوّر العلوم، والعمل على إقناع الرأي العام بأنّ الإسلام لا يتنافى مع التّقدم، وأنّ إنحطاط العالم الإسلامي يعود أساسا الى رفضه للتّطور[1].

وقد تعزز عمل الحاضرة أكثر بتأسيس الخلدونية سنة 1896، التى عملت على نشر التعليم العصري، بالإضافة الى التّعليم الدّيني، واستقطبت أعدادا هائلة من طلبة الزيتونة تشجيعا لهم على الإنفتاح على علوم العصر، ومنها العلوم التجريبية.كما تواصلت مسيرة هذا التيار الإصلاحي بتأسيس هيكل ثقافي آخر تمثل في "جمعية قدماء الصادقية" سنة 1906، بهدف تعزيز عرى التعاون والتعارف بين خريجي المدرسة الصادقية من جهة، والعمل على نشر العلوم الصحيحة من جهة أخرى[2]، وكانت من جهة اخرى أيضا صلة الوصل بين تيار الإصلاح الاسلامي، الذي مثله الزيتونيون، وتيار الصادقيين، حيث كان منبرها ملتقى للمحاضرات من كلا التيارين، وألقى الزيتونيون محاضرات بيّنت العمق الإسلامي للشعب التونسي، منها محاضرة محمد الطاهر بن عاشور (أصول المدنية والتّقدم في الإسلام)، ومحاضرة محمد الخضر الحسين (الحرية في الاسلام)، ومحاضرة محمد النّخلي (دولة المأمون)[3].

وقد إنضمّ جيل لاحق إلى هذا التّيار مع مطلع القرن العشرين، منهم على باشا حامبة وخير الله **بن** مصطفى[4] وحسن قلاتي[5] وعبد العزيز الثعالبي، ومحمد نعمان[6] وعبد الجليل الزاوش[7] ...الخ، وهؤلاء هم من

---

[1] علي بوشوشة، **"مطالبنا"**، الحاضرة، تونس، ع323 (20نوفمبر1894)، ص1. وأنظر أيضا: المحجوبي، النهضة ...، ص 152.

[2] كريم، وجلاب، المرجع السابق، ص 20-21.

[3] عبد الله، المرجع السابق، ص 38.

[4] خير الله بن مصطفى (1867-1965) من خريجي المدرسة المدرسة العلوية، عين بعد ذلك مدرسا بالمدرسة الصادقية، كان من المساهمين في تأسيس الخلدونية 1896، والجمعية الصادقية 1905، وكان أول من ترأسها، وجماعة الشباب التونسي 1907، دافع بقوة عن التعليم القرآني واالمدارس العربية الحرة وأسس الكثير منها بجهوده الخاصة، شارك في الؤتمر الاستعماري بمرسيليا 1906، ومؤتمر باريس 1908، مرافعا فيه عن التعليم الابتدائي.للمزيد أنظر: الصادق الزمرلي، **أعلام تونسيون**، ط1، لبنان، دار الغرب الإسلامي، (2000)، ص 319-325.

[5] حسن قلاتي (1880-1966) من أصول جزائرية (ولد بالمدية)، محامي ومفكر سياسي، أسهم في تأسيس جماعة الشبان التونسيين 1907، والحزب الدستوري التونسي، تعرض للنفي والقمع بعد احداث الترام واي 1912. للمزيد أنظر: الزمرلي، المرجع السابق، ص 333-340.

[6]محمد نعمان (1875-1962) صحفي ومحامي وسياسي، درس بالعلوية، وتحصل على الاجازة في الحقوق، من أعضاء الحزب الدستوري.للمزيد أنظر: نورالدين الدقي، **حركة الشباب التونسي،** ط1 تونس، منوبة، منشورات المعهد الاعلى لتاريخ الحركة الوطنية، ع5، (1999) ص 252

[7] عبد الجليل الزاوش (1873-1947) صحفي وسياسي، تخرج من المعهدين الصادقي وسان شارل، ثم اتمّ دراسته في جامعة السوربون ليتحصل على الاجازة في الحقوق، أسس مع جماعة الشبان التونسيين جريدة التونسي، شارك في المؤتمر الاستعماري 1906 بمرسيليا ومؤتمر باريس 1908، ورافع عن قضايا الفلاحة والاقتصاد، تقلد عدة مناصب منها: شيخ مدينة تونس 1934، وزيرا للقلم سنة 1935، وأخيرا وزيرا للعدل سنة 1936.للمزيد أنظر: الزمرلي المرجع السابق، ص 253 وما بعدها.

أطلق عليهم المعمرون الفرنسيون: **"الشباب التونسي"**[1]، الذين تبلورت مطالبهم بوضوح من خلال جريدة التونسي عام 1907[2]، حيث برز في عددها الأول برنامج هذه الحركة -التي كان يقودها علي باشا حامبة- القائم أساسا على الحداثة ومواكبة العصر[3].

ومهما يكن من أمر، فإنّ أصحاب هذا التّيار الاصلاحي المعتدل، قد كانوا متفقين على أكثر من قضية، فبالإضافة الى دعوتهم الصّريحة لعصرنة الفكر الاصلاحي، ومواكبة التّطور الحاصل، وخصوصا منه الغربي، فقد شغلتهم قضايا أخرى برزت على السطح، بفعل سياسة المستعمر الفرنسي؛ منها قضيّة الدفاع عن الهويّة التونسية، والدعوة إلى تشريك التونسيين في الحياة العامة، ومنها التعيين في المناصب الإدارية، وتمثيلهم في المجالس النيابية، إلى جانب المناداة بتعميم التعليم وإصلاحه، ومنه الزيتوني، وإصلاح الزراعة، وتخفيف وطأة الضرائب على الفلاحين التونسيين، وإسترجاع أملاك الأوقاف ...الخ. وقد توضّحت هذه المطالب بشكل جليّ في المؤتمرين الاستعماريين: الأوّل وهو المنعقد بمرسيليا سنة 1906، والثاني مؤتمر شمال افريقيا المنعقد بباريس 1908[4]، ويعتبر خطاب البشير صفر في 24 مارس1906 بمناسبة تدشين مأوى العجّز (دار التّكية) وبحضور المقيم العام ستيفان بيشون Stéphane Pichon أول حركة تونسية مطلبية منظمة، عملت بصفة علنية وبكل إعتدال للتعبير عن طموحات التونسيين، والإرتقاء بهم من النشاط الثقافي الى النشاط المطلبي[5].

لقد كانت حركة الشباب التونسي[6]، متعددة ومتنوعة المصادر الفكرية، إذ أنّ النّخبة التي كانت تنشط ضمنها تنقسم الى مدارس فكرية وسياسية مختلفة ومتشابكة، فمثلا كان البشير صفر يلتزم اتجاها محافظا شديد التشبث بالعروبة والإسلام والقيم الأصلية، أمّا عبد الجليل الزاوش، فقد كانت مواقفه أكثر تأثرا بالليبرالية الغربية على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فيما كان يختصّ علي باشاحامبة بنظرة متطرفة في نقد أوضاع البلاد التونسية، تميل نوعا ما الى الفكر الاشتراكي الثوري، أمّا الثعالبي فقد جمع في فكره

---

[1] أنظر الملحق رقم:14، ص 461، الخاص بصور لأبرز وجوه حركة الشباب التونسي.

[2] تعتبر صحيفة Le Tunisien أول جريدة أسبوعية تصدر باللغة الفرنسية، وهي أسبوعية تسحب في 1500 نسخة، وتصدر كل يوم خميس، وقد برز منها على إمتداد خمس سنين (7فيفري1907 الى 7مارس1912) 211. للمزيد أنظر: الدقي، المرجع السابق، ص11.

[3] المرجع نفسه، ص 11.

[4] محمد علي الشتيوي،"النخبة التونسية والتعريف بالقضية الوطنية في المؤتمرات الدولية في الثلث الاول من القرن العشرين"، الحياة الثقافية، تونس، ع 233 (سبتمبر 2012)، ص 122 وما بعدها. وللتعرف على مطالبهم أكثر أنظر: الدّقي، المرجع السابق، ص 51-52.

[5] الحاضرة، ع885 (27 مارس 1906)،وأنظر أيضا : الدقي نورالدين، المرجع نفسه، ص 44.

[6] للتوسع حول أفكار واتجاهات هذا التيار أنظر : شارل اندري جوليان، **افريقيا الشمالية تسير الفوميات والسيادة الفرنسية**، تر المنجي سليم وآخرون، تونس الدار التونسية للنشر، د.ت، ص88 ومابعدها.

الاصلاحي بين التمسّك بمقومات الشخصية التونسية، ومنها الثقافة العربية الإسلامية، مع ضرورة تجديدها وغربلتها وتقويمها[1].

وقد أدى إحتكاك الشباب التونسي بأصحاب الفكر الإصلاحي الإسلامي، إلى تأثرهم بنداء الجامعة الإسلامية، فتبنوه وتحمسوا له بقوة من خلال ما كان يُكتب من طرف زعماء هذا التيار في صفحات جرائدهم، منها مقالة بعنوان "الإتحاد الاسلامي" يرى صاحبها أنّ الجامعة الإسلامية أصبحت ضرورة ملّحة "تتوحد في ظلها قلوب المسلمين على قلب رجل واحد، وترتبط فيها أواصر المحبّة والعواطف والميول". وفي موضع آخر من نفس المقال يعتبر الكاتب "أنّ الجامعة الإسلامية هي أجمل ميراث تركه الدين الإسلامي، وأرقى نموذج من نماذج تمدّنهم العظيم، فكيف يمكنهم نسيانه أو الغفلة عنه"[2].

وإهتمام نخبة الشباب التونسي-التي تحولت إلى حزب منظم منذ 1907 يعرف باسم تونس الفتاة- بقضايا التونسيين الإجتماعية والسياسية، وإلتصاقهم بها، قد ترجمته مواقفهم الواضحة والرّافضة للسياسة الإستعمارية في أكثر من قضية: منها قضية مقبرة الزلاج عام 1911، ومحاولة الإدارة الاستعمارية السّيطرة عليها، وأحداث الترامواي عام 1912، والدّعوة إلى مقاطعة التّعامل مع الشركة الايطالية صاحبة إمتياز الترام في تونس، والتّنديد بالإستعمار الايطالي لطرابلس الغرب عام 1911، ومناصرة الطلبة الزيتونيين في قضية إضرابهم خلال افريل 1910 من أجل اصلاح التعليم الزيتوني. فهذه المواقف الوطنية المعلنة من طرف الشبيبة التونسية، قد وضعها في خط المواجهة مع الإدارة المحتلة، التي سرعان ما لجأت الى سياسة القمع والترهيب حيالهم، فقامت بحل حركتهم عن طريق نفي زعمائها المشهورين، وتعطيل صحفها ومنها "التونسي" بنسختيه (العربية والفرنسية) عام 1912 [3].

ورغم ذلك فان حركة الشباب التونسي، قد أسهمت الى حد كبير في استمرار مسار الفكر الإصلاحي، الذي انتهى مع خير الدين وجماعته عشية الحماية الفرنسية على تونس، وكانت صلة الوصل بين مرحلتين من النّضال؛ مرحلة نضال فكري وثقافي (الصحافة والجمعيات)، ومرحلة جديدة هي مرحلة النضال السياسي من خلال تأسيس الحزب الحر الدستوري، الذي تمثلت فيه الكثير من الزعامات الوطنية على

---

[1] الذوادي، الوطنية وهاجس...، ص 122.

[2] عبد العزيز الثعالبي، الاتحاد الاسلامي، ع1 (19اكتوبر 1911).

[3] حول قضية حلّ حركة الشباب التونسي، ونفي زعمائها خارج تونس في 13 مارس 1912 أنظر: تقرير المقيم العام الفرنسي بتونس الى وزير الخارجية (البرقية عدد 299 بتاريخ 31 مارس 1912، أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، سلسلة 1882-1916، علبة رقم34، (بكرة21)، ص 68-73.

اختلاف تكوينها واتجاهاتها، ووطدت الصّلة أكثر من أي وقت مضى مع الفئات الشعبية، معبرة بجد عن قضاياها المختلفة[1].

1-2 تيار التجديد الديني والاصلاح الاجتماعي (الزيتونيون التنويريون):

أما هذا التيار الاصلاحي الثاني فهو الذي تجسدت من خلاله أفكار ومنجزات الحركة الاصلاحية في مرحلتها الثانية، فقد مثلته جماعة الزيتونيين[2]، الذين تأثروا بنداء حركة الإصلاح بالمشرق العربي، التي كان يقودها الافغاني وتلميذه محمد عبده، وهؤلاء ذووا ثقافة عربية اسلامية خالصة، وكثير منهم إشتغل أو تخصص بالتعليم الديني بالزيتونة، وفي غيرها من مراكز التعليم، أو إشتغل البعض الآخر بالقضاء الاسلامي (الشرعي)، وكان هؤلاء شديدو التّمسك بثقافتهم العربية الإسلامية، والدفاع عنها، وهم المعبّر عنهم في كتابات بعض المؤرخين التونسيين "بالمثقفين التقليديين"[3]، ومنهم الشيخ سالم بوحاجب، والشيخ محمد النّخلي، وتلميذهما: محمد الطاهر بن عاشور، ومحمد الخضر الحسين، وبعض الشبيبة الزيتونية امثال "الطاهر الحداد" وابو القاسم الشابي، ومحمد الفاضل بن عاشور، ورغم تكوينهم الزيتوني الدّيني، إلاّ أنهم كانوا مستعدين للتّفتح على الحضارات الأخرى بما فيها الغربية، والإستفادة منها في حدود ما تجيزه الشريعة والدين، يقول في ذلك سالم بوحاجب: "كما أنه لا نتحرج أن نستفيد ببعض تلك المعارف من كتب غير اسلامية ،كما أخذ اسلافنا عن كتب اليونان..."[4].

وهذا التيار الاصلاحي كان سلفيا من حيث المشرب والمنهل، فمثّل القرآن والسنة النّبوية مصدر كل اصلاح لديهم، حتى أنّ محمّد عبده إعتبر أصحاب هذا التوجه الإصلاحي بسفراء الدعوة السلفية الإصلاحية في تونس، وخصوصا منهم "محمد الطاهر بن عاشور"[5]، ورأى منهم إستعدادا وتحمسًا كبيرين لإحتضان المبادئ الاصلاحية، التي كان يروج لها قبل مجيئه لتونس، والتي أعاد التذكير بها لما زار تونس والجزائر للمرة الثانية عام 1903، وهي: الجدّ في تحصيل العلوم الدينية والدنيوية، وكذا تحصيل الكسب وعمران البلاد بالطرق الشرعية، مع الاقتصاد في المعيشة، والإبتعاد عن السياسة، ومسالمة الحكومة [6]، خصوصا أنّ محمد

---

[1] M.Kraiem," le parti réformiste Tunisien (1920-1926)", in revue d'histoire Magrébine, Tunis, N°4, (Juillet1975), p 150-151.

[2] أنظر الملحق رقم 15، ص 462، الخاص بصور لأبرز أقطاب تيار الاصلاح والتجديد الديني.

[3] الجنحاني، "الحركة الاصلاحية...، المقال السابق ص143.

[4] الذّوادي، الاصلاحية ...، ص 26.

[5] الفاضل بن عاشور، الحركة...، ص 76.

[6] أحمد الطويلي، **روّاد الاصلاح في العالم الاسلامي**، ط1، تونس، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، (2010)، ص 35.

عبده كان مقتنعا أشدّ الاقتناع بأنّ منطلق العملية الاصلاحية القادرة على إطلاق عوامل النّهضة الحضارية، يكمن في المجال الاجتماعي والثقافي والتربوي. كما أنه أشار إلى أنّ المسلمين في حاجة الى إصلاح ديني كمقدمة ضرورية لكل جهد اصلاحي مهما كان مجاله[1].

كما حرص أصحاب هذه المدرسة الإصلاحية، على الدّعوة إلى الرّجوع إلى الأصول الأولى للإسلام، واعتمادها كنبراس في التعامل مع معطيات الحياة الحديثة. إقتناعا منهم أنّ الحداثة والمعاصرة لا تتضارب مع الذهنية والهوية العربية الاسلامية، مادام الدين هو الإطار الذي تنتظم فيه[2].

وقد كانت الجرائد والمجلات الآتية، تمثّل لسان حال الحركة الإصلاحية، منها جريدة "سبيل الرشاد" للثعالبي 1895، ومجلة "السعادة العظمى" 1904 لمحمد الخضر الحسين، و"مجلة خير الدين" 1906 لصاحبها محمد الجعايبي، و"مجلة الفجر" (1920-1922) لعلي كاهية، و"المجلة الزيتونية" (1936-1955)لصاحبها محمد الشاذلي بن القاضي، وغيرها من الصحف الأخرى، حيث عالج من خلالها أولئك المصلحون قضايا اصلاحية هامة، منها التعليم الزيتوني وضرورة إصلاحه، وقضايا إصلاح العقائد، وتقويم الأخلاق الإجتماعية، وبث القيم الدّينية، وقضايا المرأة ووضعيتها حيال الدين والمجتمع، والذّود عن الهويّة العربية الإسلامية للبلاد، والتفاعل مع القضايا العربية والإسلامية مشرقا ومغربا[3].

1-3 التيار الديني المحافظ[4]:

وفي مقابل التّيارين السابقين وُجد **تيار ثالث ديني** خالص مناقض تماما للتيارين السابقين، مثّله من علماء وفقهاء الدين، وهم في أغلبهم ينتمون الى فئة "الوجهاء، وذوي المناصب الشرعية الرسمية مثل: مناصب القضاء، والإفتاء والتدريس، والإشهاد، والإدارة العليا، كما يضاف إليهم أيضا شيوخ الطرق الصوفية وأصحاب الزوايا، وتكوينهم الثقافي كان دينيا تقليديا متواضعا، متأثرا بعصور تحجّر الحضارة العربية، وجمود التفكير الاسلامي (نحو، بلاغة، عروض، فقه علم كلام، أدب...)[5].

---

[1] عفيف فراج، **اشكالية النهضة**، دار الآداب (2006)، ص 83 وما بعدها.

[2] الذّوادي، الوطنية...، ص 92.

[3] الجنحاني، "دور المجلات...، المقال السابق، ص 5-12.

[4] يعتبر **محافظ** كل من آمن بالسكون والثبات في المواقف والسلوك والأنظمة، واحتفظ بتلك الوضعية الراهنة من دون أن يعمل او يتقبل تغييرها، فهو محافظ على ماكان عليه وعلى ما أصبح عليه. وهناك المحافظ في المجال السياسي والاجتماعي والديني. أمّا التيار الديني الذي نقصده من هذه الدراسة، كما يصفه محمد الطاهر بن عاشور هم:"الذين آمنوا بغلق باب الاجتهاد وإبقاء الأنظمة القديمة على حالها، ومنها مثلا أنظمة التعليم الزيتوني، التي عارضوا تجديدها أو اصلاحها". للمزيد أنظر:ابن عاشور، أليس الصبح...، ص 93-94.

[5] الذّوادي، الإصلاحية ...، ص 47-49.

ونظرا لإحتكارهم المناصب المذكورة سابقا، فإنهم على الصعيد الاجتماعي، قد تميزت حياتهم بالرخاء المادي، والنّفوذ الديني الواسع، وحتى الثقافي والمعنوي رغم ما اتصفوا به من إنغلاق وتقوقع. وتبعا لذلك تقاربت مصالحهم مع مصالح السُلط الاستعمارية أكثر من اقترابهم من تياريّ التّجديد، والإصلاح الديني والاجتماعي السابقين، فأصبحوا ضالعين مع تلك السلطة المحتلّة في أكثر من مجال، ووعيا منها بأهمية واستراتجية هذا التّيار (المحافظ) عملت على إستقطابه، وتسخيره في إضفاء الشّرعية عل سياستها المنتهجة في تونس[1]، من ذلك مثلا إستعانتها بفتاوى دينية لتبرير المشاريع الإستعمارية؛ منها فتاوى الإنزال، التي وضعها بعض العلماء المحافظين، مثل فتوى محمد الصادق الشاهد، وفتوى محمد الشاذلي بن صالح، وذلك لتبرير سياسة الإستيطان الزراعي، وفتوى أحمد بن خوجة مفتي الإسلام الحنفي في المجال التجاري والصناعي، والتي تفيد بجواز استهلاك الشكلاطة المصنعة من طرف "شركة موني الفرنسية" بتونس، بعد أن حامت حولها الشكوك، من أنها مصنّعة من شحوم الخنازير، وأيضا فتواه الأخرى المتعلقة بجواز مشاركة التونسيين في الحرب العالمية الأولى تحت اللّواء الفرنسي[2].

وأصبح أحمد بن خوجة –كنموذج للعلماء المتعاونين–بمثابة الواسطة في صياغة التّنظيمات، التي أدخلتها الحماية الفرنسية على التشريع التونسي، على قالب يتلاءم مع الشريعة الإسلامية، وعلى هذا الأساس كان نظام الحماية يلقى منه كل الدعم والمعاونة والتفهم الحقيقي، لما ينوي انجازه من المشاريع[3].

وقد حدّد التليلي العجيلي، أهم ميزتين للتيّار المحافظ حيال النّخبة الدّينية الإصلاحية هما: التّحجر الفكري، والعداء للحركة الإصلاحية، والعمالة للإستعمار، فكانوا بذلك متعففين ومعرضين عن الخوض في قضايا الإصلاح، بل إعتبروها خطيئة وانحرافا خطيرا، وهو رأي نشرته جريدة القلم بصراحة: "كَثُرَ الخوض هذه الأيام ...، في موضوع الإصلاح، وتفننوا في تمثيل أساليبه كل حسب ما هداه إليه فكره...، لكن من الباحثين من شخّص الإصلاح بكيفيات وألوان تفرّ منها الأمة فرار السليم من المجذوم، واخترعوا ملابس خاصة، وجلسة خاصة، وتربعوا على دُست الجنون، وقالوا نحن مصلحون"[4].

كما تهجّم المحافظون أيضا على التيار الإصلاحي من خلال جريدة "الصواب"، واصفين أفكارهم الإصلاحية على أنها مجرد مناقشة "بين شرذمة من العوام وفئة من الجهال يزعمون أنهم علماء الإسلام...،

---

[1] الذوادي، المرجع السابق، ص 51.

[2] المرجع نفسه، ص 52.

[3] التليلي العجيلي، "السلطة الاستعمارية، النخبة الدينية بالباد التونسية (1881-1919)"، ح.ج.ت، ع39، (1995)، ص 360-361.

[4] "الاصلاح والمصلحون"، ع 16، بتاريخ 1904/11/24، ص1. (نقلا عن الذوادي، المرجع السابق، ص 55.)

فلقد شنّ هؤلاء الذين سموا أنفسهم دعاة الإصلاح ودعاة التمدن، غارة شعواء على الشريعة الغرّاء...، فكيف يكون الإصلاح بالجدال والمماراة مع العامة في الأماكن العامة والنوادي الهزلية...؟"[1].

وقد استعان تيار المحافظين في إبداء مواقفه وتوجهاته من التّيارات الأخرى، بالصحافة المكتوبة، وخصوصا منها الصحف الموالية له مثل جرائد: "إظهار الحق"، و"الصواب"، و"القلم". واستطاع هؤلاء أن يضغطوا على الصحافة التونسية في مطلع القرن، وتوجيهها وجهة رجعية، تجلّت في شبه إجماع الصحف الأهلية على الوقوف في وجه المصلحين، وإخماد صوتهم وتكميم أفواههم، ومراسلتهم السلط الفرنسية لمصادرة أو تعطيل كثير من الصحف ذات التوجه الإصلاحي؛ مثل الحاضرة، وسبيل الرشاد، وحتى الصحف الوافدة الى تونس ومنها "المنار"[2]، التي شنوا عليها وعلى صاحبها حملة شعواء، بسبب مواقفها المعادية للطرقية والفكر الصوفي الضّال، وقد قاد هذه الحملة كل من صالح شريف[3] والشيخ أحمد جمال الدين[4].

وفي ذات السّياق شنّت جريدة "إظهار الحق" حملة واسعة على "مجلة المنار" وخطّها الإصلاحي، وتأثيرها عل التونسيين بقولها: "إنّ الذي فتح هذا الفساد هو تلك المجلة الشرقية، التي تملي عليهم ضلالها في كثير من المسائل بكرة وأصيلا، وكل ذلك نتيجة الحرية في المطابع المطلقة إلى حدّ تشمئّز منه النّفوس...، وكثير من شبابنا يرون هذه المجلة من أصحّ ما كتب، فيقدمونها على خليل وابن عابدين، بل وعلى رأي المجتهدين والتابعين، بل ويأخذون في الإنتقاد على المتقدمين، ونسبتهم الى الخطأ المبين"[5].

ويعتبر هؤلاء الشيوخ الزيتونيين: محمد بن يوسف شيخ الاسلام، صالح شريف، واحمد جمال الدين، ومحمد النجار، والشيخ احمد بن الخوجة، ومحمد الصالح بن مراد، أحسن النماذج، التي مثّلت تيار المحافظين الدينيين، المعارضين لحركة الإصلاح والتّجديد، وهؤلاء كانوا في أغلبهم على صلة بالطّرق الصّوفية كأتباع لها ومريدين مثل: الشاذلية والتيجانية والخلواتية والقادرية[6].

---

[1] الصواب،"الجدل"، ع14، بتاريخ 1904/07/10، ص 1.

[2] أ.و.ت، السلسلة (E)، علبة رقم 550، الملف 15/30-564، الوثيقة رقم80. (نص الرسالة التي قدمها العلماء المحافظون للوزير الاكبر (بدون تاريخ) لمنع المنار من التداول في تونس، وغيرها من الجرائد العربية المشبوهة).

[3] أنظر تفاصيل الخلاف بين رشيد رضا وصالح شريف في: المنار م11، ج12 (كانون الثاني 1909)، حادثة صاحب المنار في الشام" ص 908-910.

[4] أنظر تفاصيل الخلاف بين رشيد رضا وجمال الدين في المنار، م10، ج11، (كانون الثاني 1908) ص ص 873-876، وأنظر أيضا: الشنوفي، "علائق ...، المقال السابق، ص 130.

[5] "حرية المذاهب والاديان"، ع10 بتاريخ 1904/07/10.

[6] على الزيدي، **الزيتونيون ودورهم في الحركة الوطنية التونسية 1904-1945**، ط1، تونس، دار نهى، (2007)، ص 601.

2-نماذج من أقطاب الحركة الاصلاحية:

2-1 الشيخ محمد النّخلي:

يعتبر رائدا من روّاد حركة الإصلاح بجامع الزيتونة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين[1]، ولد الشيخ محمد النّخلي القيرواني في سنة 1869م حسب ما جاء في سيرته الذاتية. وبمسقط رأسه حفظ القرآن الكريم كله على يد عمه الشيخ سالم النّخلي ولم يتعدّ عمره الأربعة عشر سنة، وقد أبان منذ صغره عن استعداد فطري في هضم العلوم والمعارف بما كان يمتلكه من حافظة قوية ".... وكنت أحفظ بسهولة، فما بلغت السنة الرابعة عشر إلاّ وأنا من حفاظ القرآن الحكيم، وكان الشيخ المؤدب رحمه الله تعالى يحفظ متونا كثيرة فكتب لي في اللوح الألفية و[متن] إبن عاشر، وغيرهما فحفظتهما بإذن الله تعالى....الخ"[2].

ومن أبرز شيوخه في هذه المرحلة الإبتدائية إضافة إلى عمه، نذكر الشيخ عمر عيسى، الذي أخذ عنه كتاب الأجرومية[3].

- التحاقه بجامع الزيتونة:

كانت تحدوه رغبة جامحة في مواصلة التعلم والوصول الى أبعد مراتب العلم آنذاك، لذلك شدّ رحاله إلى أكبر معهد علمي في تونس، وهو جامع الزيتونة، الذي التحق به عام 1886م، وأخذ عن أبرز شيوخه المعروفين أمثال المشايخ: عمر بن الشيخ، وسالم بوحاجب، ومحمد الطيّب النّيفر، ومصطفى رضوان، ومحمد النجّار، وصالح شريف. وقد تجاوز المرحلتين التعليميتين بجامع الزيتونة في وقت قصير وهما المرحلة الإبتدائية و المتوسطة، فارتقى منهما الى المرتبة العالية في زمن وجيز، إذ لم يكن بجامع الزيتونة يومئذ نظام يضبط المراتب بالسنوات، ولكنه بما أوتي من ذهن سيّال، وهمّة لا ينالها الملل، ملأ وطابه في تلك المدة الوجيزة بما لا يبلغه غيره من الطلبة في أمد طويل، إضافة الى هذا كان يحضر في أوقات فراغه الأندية الخاصة لأساتذته، ليستفيد من مراجعتهم ومناقشاتهم، مثل ما كان يستفيده من دروسهم العامة، وهو عامل ساعده على سرعة التحصيل في وقت وجيز[4].

---

[1] حمّادي السّاحلي، "آراء ومواقف الشيخ محمد النّخلي الاصلاحية من خلال آثاره"، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون، **الشيخ محمد النّخلي وإسهامه في حركة الإصلاح والتجديد**، تونس، وزارة الشؤون الدينية، سلسلة آفاق إسلامية، 10، ص 179.

[2] النخلي، المصدر، المصدر السابق، ص 43.

[3] أحمد توفيق المدني، تراجم الرجال، "ترجمة حياة المرحوم محمد النّخلي"، ضمن كتاب **تقويم المنصور**، السنة الرابعة 1345 هـ الموافق 1926 م، ص 263.

[4] المصدر نفسه، ص 264.

إضافة الى تكوينه الزيتوني، كان النّخلي ذو تكوين ذاتي من خلال إطلاّعه على ثقافة الواقع المعاش، والمتمثلة في مطالعاته للجرائد السياسية، والمجلات العلمية، والتآليف المستحدثة في العلوم الإنسانية والإجتماعية كالفلسفة وعلم الاجتماع والسياسة. وميله الى ثقافة الإصلاحات والتنظيمات[1]، ولما آنس من نفسه الكفاءة لرتبة التطويع تقدم لإمتحانها سنة 1889م، ولكنه لم يقدر له النجاح، رغم أنه قدم درسا هاما وقيّما ضمّ مباحث نفيسة، أحاطت بجميع ما كتبه الكاتبون في ذلك المقام وألقاه –حسب تعبيره–بغاية الفصاحة والبيان، وكان متيقنا بنجاحه، إلا أنّ قرار أعضاء اللّجنة، قضى بتأجيل هذه الرّتبة إلى السنة القادمة نظرا لصغر سنه[2].

فحزّ ذلك في نفسه، وحرك الشعور لديه بأنه آفاقيٌّ[3]. وتكرر معه نفس الشعور حينما تقدم إلى الإرتقاء إلى رتبة مدرس من الطبقة الأولى، ولم يحصل عليها مع تأهله إليها حسب إجتهاده، ثارت ثائرته لأنه أحس بوخز الحيف في صدره وفي عقله وكتب:"أليس في احتكار بعض العائلات للعلم إماتة له وإحياءً لدولة الجهل وتثبيطا للعزائم أن تبلغ مبلغ الكمال[4]". غير أن هذه الحادثة لم تثن من عزيمته، ورغم فشله خلال مرتين من المشاركة الأولى بسبب حالته الصحية، والثانية نتيجة تحيّز أعضاء لجنة الامتحان الى قريب أحد أعضاء النظارة العلمية، الذي ظفر بهذا المنصب المرغوب فيه، إلا أنّ النّخلي لم يقرر الرحيل أو الاستسلام مثلما فعل الإمام محمد الخضر الحسين[5]، وإنما رأى من الأفضل مقاومة ذلك الحيف بالثبات على المبدأ والصمود، ولما فتحت مناظرة لتعيين مدرس من الطبقة الأولى بتاريخ 1902/11/11 شارك فيها الشيخ محمد النّخلي، وفاز بالخطة عن جدارة[6].

---

[1] الساحلي، آراء ومواقف...، المقال السابق، ص 180.

[2] وفي السنة الموالية (1308 هـ/1890 م) تقدم رحمه الله لإمتحان شهادة التطويع للمرة الثانية، فكان في طليعة الناجحين وهي الشهادة التي تختم بها الدراسة عندئذ بجامع الزيتونة، وتخوّل صاحبها حق التّدريس بالجامع الأعظم، بصفة متطوع إثر الحصول عليها. للمزيد أنظر: النخلي، المصدر السابق، ص 23.

[3] المقصود **بالآفاقيين**، التلامذة القادمين الى العاصمة من داخل البلاد، والآفاقيون ليسوا إلاّ فئة إجتماعية من الدرجة الثانية غير مرغوب فيهم وليس لهم من الحقوق إلّا ما زهد فيه المنتسبون الى العائلات المشهورة بالعلم والفضل من سكان العاصمة، أو ما اشتدت الحاجة إليه منهم. للمزيد أنظر: النخلي، المصدر السابق، ص 129.

[4] المصدر نفسه، ص 468.

[5] تعرض الإمام الى مضايقات وموانع للارتقاء في مصاف الأستاذية بالجامع الاعظم، بسبب أفكاره الاصلاحية، فآثر الهجرة الى المشرق بحثا عن مجال أوسع وأفسح لأفكاره، ونبوغه العلمي، خصوصا بعد صدور قرار السلطة الفرنسية بالحكم عليه بالإعدام غيابيا، وصدر مؤرخا في 15 جوان 1917 والذي تضمن: "حُجزت بقصد بيعها أملاك الأخضر بن الحسين المدرس السابق في الجامع الاعظم، الذي ثبت عصيانه"، ونشر في الرائد التونسي بالنسخة العربية الصادرة في 1917/06/20. **المرجع**: مراسلة مع الأستاذ، على الرضا الحسيني، إبن أخ الامام محمد الخضر الحسين، بتاريخ 2017/06/06.

[6] النّخلي، المصدر السابق، ص 25.

وقد استطاع الشيخ محمد النّخلي، خلال السنوات التي قضاها في التدريس، أن يختم الكُتب العالية في مختلف العلوم، ويصبح له زاد معرفي مكّنه من اعتبار أن "إعمال العقل" هو منارة في سبيل التمييز بين الخطأ والصواب، فذاع صيته كمصلح اجتهادي، الأمر الذي شجّعه على الجهر بآرائه الإصلاحية غير المألوفة في وسطه في وقت كان الخروج فيه عن العادة، يعتبر من باب البدعة والخروج عن الطريق السوي[1].

- فكره الاصلاحي:

يعتبر الشيخ محمد النّخلي من مشايخ الزيتونة، الذين عرفوا بفكرهم التنويري، من خلال دروسه ونشاطه العلمي والسياسي، دعا إلى تجديد الفكر الديني، وتطهيره من البدع، ونبذ الجمود والتقليد ودعا إلى الإقتباس من علوم وفنون الغير للنهوض بالأمّة الإسلامية دون إلغاء الذات. ولعل السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: ما المقصود بالفكر التّنويري الذي تميّز به النّخلي وقتئذ؟ وما هي ملامحه عند الشيخ النّخلي؟ وهل كان المجتمع التونسي في حاجة إليه؟ وما مدى تأثيره في المجتمع التونسي؟

الفكر التّنويري في نظر النّخلي، هو ليس العداء ضد الإسلام، والتّمرد على دين الله بحجة منح السلطة المطلقة للعقل، في كل شيئ، وهو ليس رفض للأخلاق، ومعاداة المجتمع بحجة أنه يعيش على القيم التّقليدية البالية، ومن جهة أخرى ليس معناه الإرتماء في أحضان المجتمع الغربي، ونقل قيّمه بالجُملة إلى المجتمع التونسي المسلم، وإنما يتوضح المعنى التنويري لدى النخلي، في نبذه لحركة الجمود والتّقليد المترسخة في الأذهان، والتي شجعت عليها أقوال مثل: "ما ترك الأول للآخر شيئا"، معتبرا أنه "لا كلمة أضرّ بالعلم من قول القائل ما ترك الأول للآخر شيئا"[2]، فكان يرى أنه لا بدّ من إستيعاب **التراث** من أجل تجاوز آليات الجمود في الواقع، وفتح آفاق المستقبل.

ورغم أنّ هذا التّوجه من النّخلي كان يلقى الرفض من أكثر من جهة ولأكثر من سبب، خصوصا وأنّ خصومه كانوا يرون أنّ ضرورة الحفاظ على التراث والتقاليد، هو الكفيل الوحيد للبقاء والإستمرار، كان هو من جهته لا يرى جدوى من تقاليد لا تتيح فرص الإبداع، ومن تراث لا يصلح ان يكون مدخلا إلى العصر[3].

---

[1] العروسي الميزوري، "من مواقف الشّيخ محمد النّخلي الاصلاحية، الجرأة والتبعات"، مقال ضمن كتاب: الشابي وآخرون، المرجع السابق، ص 158.

[2] حمودة السّعفي، "أسس الخطاب الاصلاحي عند الشيخ محمد النّخلي"، الهداية، تونس، ع 157 (سبتمبر _ أكتوبر 2003)، ص 59.

[3] النخلي، المصدر السابق، ص 376.

وكان دوما يردد " بُلينا بتقليد كل قديم والشغف بالثناء على العظم الرميم"[1] معتبرا أنّ المخرج الوحيد المتاح للثقافات المهددة بالإغتصاب، يتمثل في إختيار المعاصرة (الحداثة)، التي تعيد الإعتبار للعلم والعلماء داخل مجتمعاتهم، بما تفرضه روح العصر واعتباراته.

وتعود أصول الفكر التنويري لدى "النّخلي"، الى تأثره الكبير منذ شبابه الباكر بأفكار رجال الإصلاح في المشرق والمغرب، أمثال الشيخ محمود قبادو، والجنرال خير الدين، والشيخ جمال الدين الأفغاني، وتلميذه الإمام محمد عبده، الذين كانوا يطالبون بتحرير الفكر الإسلامي من التقليد، ويدعون المسلمين الى الأخذ بأسباب النهضة والتقدم، وإقتباس العلوم الحديثة من الغرب، الذي أحرز شوطا كبيرا في التقدم والإزدهار.

وعبّر رحمه الله في سيرته الذاتية، عن تعلّقه بهذه الأفكار الإصلاحية، وإيمانه الراسخ بأنه لا سبيل إلى النهوض بالعالم الإسلامي إلاّ بنشر العلوم الصحيحة، والإقتداء بالدول الأوربية المتقدمة، مع إلتزام المحافظة على أصالتنا العربية الإسلامية. وقد قال في هذا المعنى: "يوجد في فطرة الإنسان منذ نشأته العلمية عشق بلغ الغرام والهيام بالإصلاحات والتنظيمات، بشرط أن يكون طابع الدين عليها ...، و كنت ولوعا جدا بمبادئ الأستاذين؛ الحكيمين الشيخ جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وقد طالعتُ ما كتباه من التآليف، وعرفتُ كنه ما يرميان من إعادة مجد الإسلام بواسطة فهم القرآن، ومجاراة الأمم الأوربية في العلوم والترقيات البشرية ....، وكنت أتتبع الحركة الإسلامية بمصر والهند وتركيا بمزيد من الإهتمام والتدقيق"[2].

وترجم النّخلي إعجابه برسالة التوحيد للإمام محمد عبده برسالة وجهها اليه سنة 1900، يثني فيها على صاحبها، وينوّه فيها بأسلوبها العقلاني المبسط. وقد أجابه الشيخ محمد عبده في السنة نفسها برسالة قدم له فيها شكره، وأوصاه بالصبر على ما يقول أعداء العقل وخصوم الاصلاح[3].

- مرتكزات الفكر الاصلاحي لدى الشيخ محمد النّخلي:

يلتقي تقريبا المصلحون التونسيون في فكرة إفراد **العقل** مكانة خاصة، في الفكر الاصلاحي، ولعله القاسم الأكثر اشتراكا بينهم في مسائل عديدة منها: التدقيق في المسائل، وحب البحث والإطلاع، وحرية

---

[1] من رسالة النّخلي الى الشيخ محمد عبده، أنظر: النخلي، المصدر السابق، ص 118، وأنظر أيضا: حمودة السّعفي، "أسس الخطاب الاصلاحي عند الشيخ محمد النّخلي، مقال ضمن كتاب: الشابي وآخرون، الشيخ محمد النّخلي...، ص 229.

[2] النخلي، المصدر السابق، ص 26-27.

[3] أنظر نص الرسالة، في: رضا، المصدر السابق، ج2، ص 586 – 587.

الرأي ونبذ التقليد، فمثلا الشيخ ابراهيم الرياحي[1]، كان يرى أنّ الحق لا ينحصر في المتقدمين، بل قد يسهل فهم الكثير من المسائل لدى المتأخرين، مما صعب فهمه لدى المتقدمين[2]، ولطالما ردد الشيخ سالم بوحاجب مقولة شيخه الطّاهر ابن عاشور الجدّ، المشهور بجملة: "لا يعجبني أن أقول هكذا قال الفقهاء، وما يعنيني هو أن أعلم الدليل مثلما علموه"[3].

والشيخ محمد النّخلي لم يخرج عن هذا الإطار، الذي يدعم حرية الفكر، وإعمال العقل في فهم الدين، وهو ما كان يركّز عليه في دروسه، التي كان يلقيها في جامع الزيتونة لمدة فاقت الثلاثين سنة (من 1891 الى 1924)، أو في الجمعية الخلدونية، التي كان عضوا فيها أو في غيرها من المنابر العلمية (كالصادقية) على دور العقل في إزدهار التمدّن العربي الإسلامي، ونقل العلوم والمعارف الأخرى الى العربية للإستفادة منها.

وهو من ناحية أخرى يسوّي بين العقل والشرع، فلا يمكن بحال -في نظره-أن يقبّح الشّرع ما حسّنه العقل، كما لا يمكن أن يحسّن العقل ما قبّحه الشّرع[4]، وحسبه أنّ العقل هو القادر على فهم الدين بالغوص في مكامنه ومقاصده. ووجود النصّ الديني في غياب العقل غير مجدٍ ولا كافٍ، لذلك جاءت الجهود الاصلاحية للشيخ النّخلي، كثورة على الجامدين من جماعة المحافظين، ولتؤكد انتصاره للعقل، وميله للإجتهاد والإستقلال في الفكر خدمة للدين والعلم معا، فالعقل أساس العلم، والعلم سندٌ وبالتالي فإنّ العقل واسطة عِقد العملية الإصلاحية التي طرفاها الدين والعلم، لذلك يقول النّخلي"لا إصلاح يلائم بين الضّرتين الدنيا والآخرة إلّا بدين، ولا دين إلّا بالعلم، ولا علم إلّا بالعقل وكبر الهمة"[5].

فالعقل في النهاية هو المحور الذي يقوم عليه الإصلاح، وهو المصفاة التي ينبغي أن يصفّى بها الموروث (السّائد) من إنتاج الفكر الديني، ذلك ما أوصى به النّخلي تلميذه المصلح الإمام عبد الحميد بن

[1]ابراهيم الرياحي (1768-1850) عالم وفقيه، تولى خطة باشا مفتي، أي رئاسة المذهب المالكي، ومكنه ذلك من رئاسة المجلس الشرعي كأعلى هيئة دينية، إلى جانب ذلك كلفه بايات تونس بمهام دبلوماسية منها سعيه لدى سلطان المغرب للحصول على إعانات غذائية عام 1818بسبب القحط الذي اصاب تونس، وسعيه لدى السلطان العثمانية من أجل الغاء ضريبة الطاعة السنوية المقدرة ب4مليون ريال. للمزيد أنظر: الزمرلي، المرجع السابق، ص 49-54.

[2] حمّودة السّعفي، ابراهيم الرياحي، آثاره ومكانته العلمية وملامح شخصيته، مجلة الهداية، ع 6، السنة 20، ص 61.

[3] السّعفي، أسس الخطاب الاصلاحي عند الشيخ محمد النّخلي، مقال ضمن كتاب: الشابي وآخرون، المرجع السابق ص 214.

[4] السّعفي، أسس الخطاب...، الهداية، ع157، ص 64.

[5]نفسه.

باديس حينما قال له: "إجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة، وهذه الأقوال المضطربة، يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح"[1].

لا غرابة إذن يرفع النّخلي شعار المعرفة، ويعتبر أن من أكبر أسباب تقدم الأمم، أن تشبّ على احترام الآراء، وهو ما يؤكد تعلّقه بالحرية الفكرية، ومبدأ الاختلاف في الرأي، الذي يفضي إلى الإبداع ولا يضيق بالرأي المخالف.

أما المرتكز الثاني للفكر الإصلاحي لدى الإمام محمد النّخلي هو **الدّين**، الذي يعتبره المرجعية الأصلية المتمثلة في النصوص التأسيسية وهي القرآن والسنة، وسيرة الصحابة والتابعين، وآراء الأئمة المجتهدين، ويسمّي النّخلي هذه النصوص المذكورة "**بالتراث**"، الذي دعا إلى ضرورة استيعابه، وجعله عنصر إبداع ومدخلا إلى العصر. "والإصلاح الديني حسب منظور الشيخ النخلي له مقتضياته وشروطه، إذ لا يقدر عليه إلاّ من عرف طبيعة الدين ووقف على مقاصده الشرعية، وخبِر سنة سيد المرسلين، وذلك بمعرفة علوم الحديث رواية ودراية، حتى تكون لديه ملَكة النّقد حاضرة، وسبر سيرة الصحابة والتابعين"[2]، ويضاف إلى ذلك معرفة مقتضيات روح العصر ومتطلباته، وبهذه الجدلية القائمة بين التراث وآليات فهمه وتوظيفه، تتحقق عملية الإصلاح عند الشيخ النّخلي.

وبعبارة أدقّ فإن الرؤية الإصلاحية عند النّخلي، لا تتأسس على إثبات الذات وتأصيل الكيان من خلال نفي الآخر، بل هي قائمة على الخصوصية الثقافية من ناحية، وعلى روح التجديد والمعاصرة من ناحية ثانية، وبهذا المفهوم الواعي لطبيعة الإصلاح، لا يشكل التراث (الماضي) عائقا عن التقدم، ولا يكون الماضي مُصادِرا للحاضر والمستقبل، بل بالعكس، نستلهم من هذا الماضي ما يفيد الحاضر والمستقبل معا.

وبهذه الرؤية الإصلاحية استطاع النّخلي أن يوظّف التّراث توظيفا إيجابيا، ففي خطابه الذي ألقاه بمناسبة تأسيس الجمعية الزيتونية، بيّن أنّ تكوين الجمعيات ليس سلوكا مقلّدا لما يقوم به الغرب الأوربي، وإنما ديننا الحنيف هو الذي دعانا إلى تكوين هذه الجمعيات، فيقول: "ليست سنّة التقليد هي التي تأمرنا بلمّ شعثنا، ومدّ يد المعرفة لبعضنا، وتأكيد روابط الإتصال بيننا، بل لسان الدين هو الذي يأمرنا بذلك.... ألم يكن للنبي (صلى الله عليه وسلم) مجلس يحضره أصحابه الكرام؟ وكانت تلك الأندية مجالس هدى وإرشاد وتعميم نفع للبلاد والعباد...، وكذلك خلفاؤه من بعده، وأذكّركم بنادي عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)،

---

[1] عبد الحميد بن باديس، الشهاب، " عدد خاص باحتفال ختم التفسير الكريم"، مج14، ج4، (جوان، جويلية 1938)، ص 288-289.

[2] النخلي، المصدر السابق، ص 96، وأنظر أيضا: مجلة السعادة العظمى، ع 5، غرة ربيع الأول سنة 1322 هـ/ماي 1904، ص 57.

فقد كان غاصّا بالشبّان والكهول والشّيوخ، وفي هذه الأندية يتعارفون ويتواصون بالحق والصبر، ويتعاونون على البرّ والتقوى"[1].

وفي دعوته إلى تجديد مضمون الخطاب الديني من خلال الإرشاد وخطب الجمعة، يدعو النّخلي إلى الإهتمام بمشاكل الساعة، ومتطلبات العصر مثل قضايا؛ الفلاحة والصناعة والتجارة، وما لها من أثر على مصير البلاد والعباد. وهو بذلك يريد أن يخرج بالخطاب الديني عن طبيعته المألوفة والمسطرة إلى طبيعة مبتكرة، وربما غير مألوفة حينذاك، لما في ذلك من أهمية اقتصادية وسياسية، تتطلبها أوضاع تلك الفترة، فهو ينحو باللائمة على الخطباء والوُعّاظ الدينيين (الأئمة) على إهمالهم مثل هذه المواضيع الحساسة فيقول "بكل الأسف يخطب الخطباء كل جمعة، ويعظ الوعّاظ في بعض المجالس، ولا يخطر على بالهم ذكر فضل الفلاحة...، ولا الصناعة ولا بيان فوائدها، وكيف امتاز بها الغربيون، فأورثتهم ثروة وقوة، وأهملناها نحن فأكسبتنا فقرا وضِعَة...، وديننا دين العزّة والغلبة، ولا غلبة إلا بالمال، ولا تموت الأمم الاّ بموت الهمم[2].

والدين عند الشيخ النّخلي، لا نستلهم منه قواعد الإصلاح فحسب، بل يرشدنا أيضا إلى مراتب الخطاب الإصلاحي، الذي يستجيب إلى أحوال المخاطَبين ودرجة إستعدادهم لقبول المطالب الدينية، ففي تفسيره لقوله تعالى "أُدْعُ إلى سَبِيلِ رَبّكَ بِالْحِكْمَةَ وَالمَوْعِظَة الحَسَنةِ..."[3] يحدّد النّخلي ثلاث مستويات للخطاب الديني، فالمستوى الأول هو خطاب الحكمة والبرهان، الذي يتجه إلى صنف معين من النّاس، وسمّاهم أصحاب النفوس المشرقة القوية المستعدة لإدراك المطالب العالية السريعة والانجذاب لعرفان اليقين، لكنها خاملة عن حقائق الدين ومقاصده نتيجة التقليد وعدم الاجتهاد، وخطاب الموعظة الحسنة عن طريق الإقناع والحجة وهو متوجه إلى العامة، والخطاب الثالث وهو خطاب الجدال بالتي هي أحسن أو خطاب المناظرة، الذي يختص بأصحاب المكابرة والعناد (المتصلبين) ولو على باطل، ومن صفتهم تقليد الأسلاف، وهذا الخطاب يقوم على أسلوب الرفق واللّين واختيار أيسر الوجوه واستعمال أشهر المقدمات[4].

المرتكز الثالث هو **العلم**، إذا كان الدين قرين الإصلاح، وهو الذي نبه إلى قيمة العلم، بما احتوى عليه من آيات حاثة على طلبه، فإن العلم هو سند الدين، ولهذا اعتبره الشيخ النّخلي مقوّما أساسيا من

---

[1] المنار، "جمعية طلاب جامع الزيتونة"، مج10، ج1(مارس-آذار 1907)، ص 73-74.
[2] النخلي، المصدر السابق، ص 138.
[3] سورة النحل، الآية 125.
[4] السعفي، أسس الخطاب...، الهداية، ع157، ص 62.

مقوّمات الإصلاح، إذ به تتحقق وراثة الأرض، ويمكّن الأمم من السيطرة على العالم، لأنه يصل بالقدرة الإنسانية إلى منتهاها في الإبداع والإختراع[1].

ولا يرى "النّخلي" حرجا في الأخذ من علوم ومعارف الدول الأوربية المتقدمة، وخاصة ما تعلّق بأصناف الصنائع والحرف مثل الفلاحة والصناعة، ذلك أن التراث الإسلامي (الدين و السنة) لا يحول دون الإنفتاح على قضايا العصر والأخذ عن الآخر، لأنّ الثقافات في واقع الأمر ليست متوازية، بل هي متداخلة، تأخذ عن بعضها وتعطي من أجل الإثراء والإستفادة، فبالأمس مثلا "سطعت عندنا شموس العلم وكانت الصدارة لنا في وراثة الأرض التي أصبحت اليوم لأمم، كانت تعْمَه في ظلمات الجهل"[2]. يقول النخلي شعرا في أهمية العلم في نهوض أوربا، وأثر عدم الإهتمام به لدى المسلمين (إهمال).

كذلك كان قومي في المعالي وغيرهم .... حليف خمول والجمود له وسمُ

إلى أن أتاح الله أسبـــاب خلطـــة .... بها علموا أن الكمال هو العلمُ

هم استصنعوا من أرضنا العلم متجراً .... يبثّونه حيث الجهالة والوهمُ[3]

لقد أدرك الشيخ النّخلي أن التحول الأوربي السريع، يكمن أساسا في تطور أساليب العلم والمعرفة، وما على العالم الإسلامي عامة وتونس خاصة سوى الإقتداء بأساليب الغرب، إذا أريد لهما النهوض، وذلك باقتباس كل المعارف، التي لا تتنافى مع الشريعة الإسلامية، وتعود بالنفع على المسلمين. وفي ذلك الصدد يقول: "ما كان لنا أن نغضّ أبصارنا ونغلّ أيدينا عن النهوض، إلى الأخذ بطرف العلم ننقذ به أنفسنا من سفالة الانحطاط"[4].

وإذا كان النّخلي يولّي أهمية بالغة لإقتباس العلوم عن الأمم الأوربية المتقدمة فإنه– بوصفه مصلحا اجتماعيا ينتمي إلى مؤسسة تعليمية عربية– لا يقف عند هذا الحد، بل يتجاوزه بحثا عن السّبل التي توطّن المعرفة العلمية في النسيج الاجتماعي، لذلك كان موضوع إصلاح التعليم في جامع الزيتونة من مشاغله الهامة، إذ يقول في شأن هذه المؤسسة: " ...، إنّ بقاء الجامع الأعظم على حاله العتيق، لا يكفي لتأييد الدين الحنيف في هذا العصر المتمدّن الزّاهر بالمعارف الواسعة، فضلا عن تحقيق تقدم المجتمع، الذي ينتمي إليه، فإذا

---

[1] النخلي، المصدر السابق ص 100.

[2] المصدر نفسه، ص 80

[3] السعفي، المقال السابق، ص 62.

[4] الميزوري، المقال السابق، ص 161.

كان الدين محتاجا الى العلم ليسنده، فحاجة المجتمع اليه ألحّ، لذلك لا بد من تغيير طرق التعليم وتحديد مضامينه لهذه المؤسسة خدمة للدين والمجتمع"[1].

وان لم يستطيع النّخلي مباشرة هذا الاصلاح بالجامع الأعظم، فإنّه قد مارسه في فضاءات خارجة عن المؤسسة الأم (جامع الزيتونة)، من خلال محاضراته في الخلدونية وجمعية قدماء الزيتونية، ونحا فيه منحى -إصلاحي-ملائم لمقتضيات العصر. ومن خلال محاضرته التي قدمها في جمعية قدماء تلاميذ المدرسة الصادقية، تحت عنوان "نضارة التمدن الإسلامي"، تعرض فيها إلى الحديث عن إنجازات الحضارة الإسلامية في ميدان العلوم والمعارف، والحضارة في عهد ثلاثة خلفاء وهم الوليد بن عبد الملك الأموي وأبي جعفر المنصور والمأمون العباسي "لنتذكر سالف مجدنا الذي زين صفحات التاريخ وألبسها حليّ الفخار، فلعلهم يكونون لنا قدوة، ويعدنا تذكرهم لنهضة "[2].

ويبدو أن النخلي ركز على هؤلاء الثلاثة من خلفاء الإسلام لوجود قاسم مشترك بينهم، وهو " أثر العلم في حياة الأمم"، فالوليد بن عبد المالك امتاز عهده بالعمارة، فهو الذي أسس جامع دمشق وقبته الشهيرة، ووسّع المسجد النبوي بأن أدخل فيه حجرات النبي، وزيّن الكعبة، وأنشأ المستشفيات، وأما دولة أبي جعفر المنصور فقد ابتدأت فيها النهضة العلمية، ورفع فيها لواء الحضارة والمدنية، فهو الذي بنى مدينة السلام (بغداد)، وأسس فيها مدرسة علمية، وأمر بترجمة العلوم الطبية والفلكية إلى اللغة العربية، أما دولة المأمون كانت رمزا لازدهار التمدن العربي وعقلنة الحضارة الإسلامية، ففي عهده ترجمت سائر الفنون، وتطورت مؤسسة بيت الحكمة، حتى شبهت النهضة العلمية التي كانت على عهد المأمون ببغداد بالنهضة العلمية التي وقعت بباريس في عهد لويس الرابع[3].

والنتيجة: أن الشيخ محمد النّخلي رجل إصلاح وتحديث، ركز خطابه الاصلاحي على مرتكزات قوامها الدّين والعلم والعقل، وفصاحة اللسان وروح العصر، شأنه شأن النخبة الإصلاحية المتنوّرة؛ أمثال سالم بوحاجب ومحمد الطاهر بن عاشور، والثعالبي وغيرهم، فقد كان أكبر همه إكساب الزيتونة مرجعية علمية تتجاوز بها السائد شكلا ومضمونا، وتؤسس لعهد جديد تمليه ظروف العصر ومقتضياته قصد النهوض بالمجتمع.

---

[1] النخلي، المصدر السابق، ص 65.

[2] المصدر نفسه، ص 170.

[3] السّعفي، "أسس الخطاب الاصلاحي عند الشيخ محمد النّخلي"، مقال ضمن كتاب: الشابي وآخرون، المرجع السابق، ص 222.

- قضايا الإصلاح عند النّخلي:

إجمالا، فقد تركز عمله الإصلاحي على مجالين اثنين، إصلاح الدين وإصلاح التعليم. فأما ما تعلق بإصلاح الدين فقد دعا النّخلي على غرار الشيخ محمد عبده، إلى تطهير العقيدة الإسلامية مما علق بها من رواسب الخرافات، والبدع، وفهم النصوص الدينية فهما جيدا وتأويلها تأويلا صحيحا، ونبذ الجمود والتحجّر، وفي هذا الإطار ناقش **"قضية المسخ"** في القرآن الكريم المتعلقة ببني إسرائيل «قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِين»[1] برأي خالف فيه جمهور العلماء القائلين بالمسخ على الحقيقة، معتبرا أنّ ذلك – المسخ- ليس إلّا من قبيل التشبيه والتمثيل: أي ليس المراد به مسخ الصورة وإنما مسخ الأخلاق والملكات فتتغير من فاضلة إلى رذيلة[2].

وبرّر النّخلي موقفه من عدم وقوع المسخ المادي على مجموعة من القرائن العقلية: منها أنّ مسألة المسخ المادي لم تعلم باستدلال ولا بفكر، ولا برؤية ولا استنباط، ولكنها مجرد فكر متحجر اكتسب ضربا من القداسة لإرتباطها بالآية القرآنية السابقة، وأنّ المسخ لو وقع حقا لتم تدوينه، وكان أكبر حادث يقع للبشر. "فكيف تمسخ أمة كاملة وتصبح قردة وخنازير ثم لا ينقل إلينا الخبر متواترا؟ في الوقت الذي نجد فيه أخبارا متواترة تتعلق بما هو أقلّ من هذا أهمية[3]، وأنّه ليس من السنن الكونية المتعارفة (قوانين الطبيعة) أن يصبح أو يتحول الإنسان قردا أو خنزيرا ولو أنّ القدرة الإلهية تستطيع إجراء المسخ على الحقيقة، لأن ذلك داخل في دائرة الإمكان، وهذا مصداقا لقوله تعالى: ((فَلَن تَجِد لِسُنّة اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنّة الله تَحْوِيْلاً))[4] .

لقد فضّل النّخلي الجرأة والإصداع بالرأي متحديا السائد، متجاوزا المفهوم اللغوي، متحررا من رأي الجمهور، الذي طالما كان سلطة مرجعية ضاغطة، تمنع الاجتهاد، وتفرض التّسليم بأقوال من تقدم من السّلف، متحمّلا تبعات جرأته، ومنبها بهذا الرأي والموقف المبني على قراءة النّص التراثي، وفهمه الفهم الجيد، والسلوك فيه مسلك الاجتهاد[5].

وقد أطلقت بعض الجرائد أقلامها في انتقاد مواقف النّخلي، وتتهمه في عقيدته وميله إلى الفلسفة، وحُب الإجتهاد، واستقلال الفكر، بل تَنكّر له بعض مشايخه، حتى قرأ له أحدهم الآية 28 من سورة مريم ((يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا)) أي من أين جاءك فساد العقيدة والحياد

---

[1] الأعراف: الآية 166.

[2] النخلي، المصدر السابق، ص 73.

[3] المصدر نفسه، ص 73-74.

[4] سورة فاطر: الآية 42.

[5] الميزوري، المقال السابق، ص 163 وما بعدها.

عن مذهب أهل السنة[1]، فيما آزره وناصره المتنورون من مشايخ الزيتونة، منهم تلميذه محمد الطاهر بن عاشور، الذي راسله بتاريخ 14 رجب 1324هـ/3 سبتمبر 1906م قائلا: "فجنابكم أكبر عند العقلاء من أن يهتزّ لمثل تلك الورقة التي يمنع من بروزها الشرع والأدب والقانون، كيف لا ومن بين ألفاظها هنّات وفواحش ينزّه المرء عن سماعها[2]، وكذا مراسلة تلميذه ابراهيم النّيفر بتاريخ 9 رجب 1324هـ/29 أوت 1906م قائلا: "لقد كنت متأسفا لما نشرته تلك الجريدة الخبيثة، حتى لم يهنأ لي عيش ولكنك سلّيتني بما أعلمه من كرم أخلاقك النبوية، ولم يبق لي أسف إلا على الجامدين، إذ لم يهدهم الله وينوّر أفكارهم[3].

وأما بالنسبة **للتعليم**، فقد انتقد انتقادا لاذعا البرامج والمناهج المعمول بها في جامع الزيتونة في عصره، ورأى بأن التعليم الزيتوني لا يمكن أن يبقى دائما مقصورا على حفظ المتون والشروح والحواشي، إنما يجب أن يتطوّر ويلقّح بالعلوم الحديثة كالتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والرياضيات، مادامت تلك العلوم متماشية مع الشريعة الإسلامية وتعاليمها، كما نادى بضرورة تجديد الطرق والأساليب التربوية، بتوخيّ سبل الفهم والإدراك، وإعمال العقل واقتباس العلوم التطبيقية والصناعات الحديثة من البلدان الأوربية، التي استمدت منها قوتها المادية وسيطرتها على مختلف بقاع العالم[4].

وانطلاقا من هذا الأساس أيّد النّخلي مطالب تلامذة جامع الزيتونة المنادين بإصلاح التعليم سنة 1910 في معهدهم، ليكون متماشيا مع مقتضيات العصر، وساهم معهم في بعث «الجمعية الزيتونية»، التي لم توافق السلطة الاستعمارية عليها لأنه لا يسرها –حسب قوله-"أن ترى جمعيات ومنتديات وهي أثر من آثار الحياة الاجتماعية في شعب يراد إبادته ومحو دينه وجنسيته من لوح الوجود"[5]، وربما خشيت سلطة الحماية أيضا أن تتحول تلك المؤسسة إلى جمعية مهنية بل حتى نقابية[6].

وفي الوقت ذاته، لم يكن راضيا عن برامج التعليم المطبقة بالمدرسة الصادقية، التي انحرفت عن الأهداف الأولى، التي سطّرها لها الوزير خير الدين عند تأسيسها عام 1875. فاستغل النّخلي عضويته في لجنة إصلاح التعليم بالمدرسة عام 1906، للمطالبة بزيادة في وقت الحصص المخصصة لتدريس اللّغة العربية

---

[1] النخلي، المصدر السابق، ص 74

[2] نفس المصدر، ص 30

[3] نفسه، ص 31

[4] الميزوري، المقال السابق، ص 165-166

[5] الساحلي، آراء ومواقف...، المقال السابق، ص 190.

[6] أ.و.ت، سلسلة E، علبة رقم 905، وثيقة 136. (تقرير حول الجمعية الزيتونية).

والعلوم الشرعية، وتجديد طرق تعليمها، ولكنه اصطدم بمعارضة مدير الصادقية "دلماس"، "المتعصب على اللغة العربية وأبنائها" على حدّ تعبيره، وأيضا معارضة مدير العلوم والمعارف لويس ماشويل[1].

كما اهتم النّخلي بقضايا اجتماعية ومادية تعلقت بأوضاع الطلبة من إصلاح حالة مدارس سكنى الطلبة، التي كانت في أشدّ الحاجة إلى التدخل السريع، لفقدانها أدنى المرافق الضرورية لعيش الإنسان[2]، وأما ما تعلق بالوضعية المادية للمدرسين فإنه قد حرّر عريضة إلى الحكومة، ضمّنها مطلبا يدافع فيه عن حقوق المدرسين بجامع الزيتونة، من حيث ترتيبهم الوظيفي قياسا مع رتب موظفي الدّولة، ومن حيث مستواهم المعيشي المتدني، الذي انعكس سلبا على مواصلة أداء مهمتهم الحيوية السامية «والحال أنه لا يجد سوى بعض الفرنكات، التي لا يمكن أن تسدّ حاجته من مأكل ومشرب ولباس ومسكن، فضلا عن أن يطمع إلى تكوين أسرة مستقرة»[3].

- **اسهاماته العلمية والثقافية:**

إلى جانب مهامه التدريسية بجامع الزيتونة تميّز النّخلي بنشاط علمي وثقافي مكثّف، في الميادين الآتية:

أ–في الجمعية الخلدونية: كان النّخلي واحدا من أعضائها البارزين، منذ تأسيسها عام 1896 لأجل التعريف بالحضارة العربية الإسلامية، وتلقين العلوم الحديثة للشبان التونسيين[4]، وقد كُلِف الشيخ النّخلي بتدريس مادتي الإنشاء والآداب العربية. كما طُلِب منه تأليف كتابا في علم الجغرافيا–لصالح طلبة الجمعية–في شكل أرجوزة لتقريب هذا العلم إلى أذهان التلاميذ المبتدئين، سمّاه "الألفية في علم الجغرافيا". كما ألّف أرجوزة في علم المساحة، ومنظومة أخرى في علم العروض، ولعل من أهم محاضراته في الخلدونية محاضرة تحت عنوان «حركة علمية وطنية» بمناسبة تأسيس الجمعية الزيتونية سنة 1906، مُباركا ومؤيدا فكرة تأسيس هذه الجمعية، التي تهدف إلى بث روح الوفاق والاتحاد بين الطلبة، وخدمة مصالحهم، وتحسين حالتهم، والدفاع عن حقوقهم[5].

---

[1] لويس ماشويل (1848–1922) مستشرق فرنسي، تخصص في اللغة العربية وآدابها، شغل مناصب عدة في الجزائر في التعليم، جيء به سنة 1883ليعين على رأس ادارة العلوم والمعارف بتونس، كان له مواقف متعاطفة على التعليم العربي ومن دعاة المحافظة عليه خدمة للمشروع الاستعماري.للمزيد أنظر: قرين، المرجع السابق، ص 184.

[2] النخلي، المصدر السابق، ص 71.

[3] روشو، المقال السابق، ص 496.

[4] الزيدي، المرجع السابق، ص 117.

[5] النخلي، المصدر السابق، ص 125.

ب– في الصادقية: أسهم النخلي في إصلاح برامج التعليم بالمدرسة الصادقية، بعد تعيينه في مارس 1906 عضوا في لجنة إصلاح التعليم بتلك المدرسة، فلاحظ تقصيرا في الوقت المخصص لتدريس اللغة العربية فطالب بالزيادة فيه، وأصرّ على ذلك، رغم معارضة المسؤوليين الفرنسيين، ومن مظاهر إسهاماته الإصلاحية بالمدرسة، أنْ قدّم تقريرا حول إصلاح برامج تدريس اللغة العربية وآدابها بالمدرسة، ووضع كتابا في الفقه المالكي لفائدة طلبة المدرسة، ولكن ملاحظاته ومقترحاته لم تؤخذ بعين الاعتبار، لمعارضة مدير المعارف والعلوم "ماشوال" ومدير المدرسة "دلماس"[1].

وقد ألقى أول محاضرة في الجمعية تلبية لدعوة رئيسها خير الله بن مصطفى يوم 31 مارس 1906. وكان موضوعها "نضارة التمدّن الإسلامي "، وقد نوّهت جريدة الصواب بتلك المحاضرة التي قالت عنها: " أنها جاءت في أسلوب رائع بديع أكسب فخراً ومجداً لكل من ينتسب إلى الجامع الأعظم"[2] .

وكانت هذه المسامرة للنّخلي أوّل محاضرة باللغة العربية تلقى على منبر جمعية قدماء تلامذة الصادقية، ثم تلتها محاضرات ومسامرات أخرى مثل محاضرة «أصول التمدن الإسلامي» للطاهر بن عاشور، ومحاضرة «الحرية في الإسلام» لمحمد الخضر الحسين[3] مما يوحي أن الجمعية الصادقية قد تحوّلت بعد تأسيسها من طابعها الأوربي إلى طابع عربي إصلاحي.

ج–عضويته بالجمعية الزيتونية: كان النخلي من مؤسسي «الجمعية الزيتونية»، التي أنشئت في أوائل سنة 1906 للدفاع عن مطالب الزيتونيين مدرّسين وطلبة، والسّعي إلى إصلاح التعليم بجامع الزيتونة، وألقى خطابا حول أهمية الجمعيات في العمل الإصلاحي، ورأى في هذه الجمعية (مشروع نتوسّم فيه خيرا، ونتوقع منه نفعا) وأنّ الدين الإسلامي يدعو إلى ذلك، وأعطى مثالا عن مجالس الصحابة رضوان الله عليهم فكانت مجالس هدى وإرشاد .... يتلقّون فيها تعاليم دينهم[4]، ودعا إلى مؤازرة الجمعية مادياً ومعنوياً.

---

[1] إقترح الوزير الأكبر "محمد العزيز بوعتور" أن يكون النّخلي عضوا في مجلس الإصلاح بالمدرسة الصادقية، فكاتب "برنار روا" الكاتب العام للحكومة يوم 14 ماي 1906 مدير المعارف "لويس ماشوال" لإطلاعه على ذلك، وموافاته برأيه في الموضوع فأبدى ماشوال موافقته على البشير صفر وعبد الجليل الزّاوش، فيما اقترح تعويض الشيخ محمد النّخلي بمدرّس يحذق اللغة الفرنسية وأقدم منه مثل محمود بن محمود، وذلك رغم اعتراف "ماشوال" بكفاءة النّخلي العلمية وروحه التقدّمية. المصدر: أ.و.ت، سلسلة E، علبة رقم 268 (مراقبة سياسية)، ملف رقم 5. وأيضا نفس المصدر، علبة رقم 550، ملف15/30، وثيقة رقم 1603، محمد بن محمد النخلي المدرس بالجامع الاعظم، (مراقبة سياسية للأهالي)، بتاريخ 20 جوان 1919. أنظر الملحق رقم 01، ص442.

[2] النخلي، المصدر السابق، ص 67.

[3] للمزيد أنظر: الهامش رقم (1)، النخلي، المصدر نفسه، ص68.

[4] نفسه، ص 127.

د–مهام أخرى: في سنة 1905 عُيّن الشيخ النّخلي عضوا في اللجنة، التي أمر الكاتب العام للحكومة التونسية "برنار روا" بتأليفها لضبط فهارس الكتب المحفوظة في خزائن جامع الزيتونة، وقد ضمّت المؤرخ محمد بن الخوجة، والمشايخ محمد الطاهر بن عاشور، ومحمد النّيفر، ومحمد بن الحشائشي، ومارس النّخلي مهمته في هذه اللّجنة ثلاث سنوات إلى أن تمّ فصله من طرف الكاتب العام (برنار روا) بدعوى مناصرته للوطنيين المصريين (مصطفى كامل)، وإهماله لمنصبه[1]. كما عيّن عضوا في لجنة أخرى كلفتها الحكومة بتأليف كتاب حول تاريخ تونس. وقد تم توزيع العمل بين أعضاء اللجنة، وحرر الشيخ النّخلي الفصول التاريخية التي عهد بها إليه، ولكن المشروع لم ير النور بسبب اندلاع الحرب العالمية الأولى سنة 1914، وبقيت الفصول المحررة في مخلفاته[2].

– آثاره ومؤلفاته:

لم يترك النّخلي آثارا مطبوعة، باستثناء الفصول والدراسات المنشورة في الصحف والمجلات الصادرة بتونس عهدئذ، نخصّ بالذكر منها «جريدة الحاضرة» لسان حال الشباب التونسي، وجريدة الزهرة ذات النزعة الإسلامية لصاحبها عبد الرحمن الصنادلي، ومجلة السعادة العظمى للشيخ محمد الخضر الحسين، ومجلة خير الدين لصاحبها محمد الجعايبي، ولكنه ترك مؤلفات مخطوطة منها ما هو موجود إلى الآن في مخلفاته، ومنها ما هو مفقود، إلى أن قام نجله السيد عبد المنعم النّخلي رفقة المؤرخ حمادي الساحلي بجمع كل آثاره تقريبا في كتاب أسموه بآثار النّخلي سيرة ذاتية وأفكار إصلاحية طبعت سنة 1995 بدار الغرب الإسلامي.

من آثاره المخطوطة، والتي ألفها لفائدة تلامذة جامع الزيتونة، والمدرسة الخلدونية سنة 1899 «ألفية في الجغرافيا»[3]، وقد ضمّت سبعة فصول في جغرافيا أوربا، وإفريقيا، وآسيا وأمريكا، وقد ألّفها نزولا عند اقتراح البشير صفر المدرّس بالخلدونية والمختص في تدريس مادتي التاريخ والجغرافيا، وهو الذي راسله النّخلي من أجل مساعدته في تأليفها وتصميمها[4].

[1] النخلي، المصدر السابق ص 35.

[2] نفسه، ص 36.

[3] من حسن الحظ توجد منها نسخة مخطوطة وحيدة بدار الكتب الوطنية بتونس في رصيد الجمعية الخلدونية تحت رقم 16580، من 44 صفحة، أنظر الملحق رقم 02، ص 443.

[4] أنظر رسالة النّخلي إلى البشير صفر في: النخلي، المصدر السابق، ص 212.

وهناك مخطوطة أخرى للنّخلي تمثّلت في «كُنّش تاريخي»، الذي قال عنه تلميذه الطاهر بن عاشور "لما اطلعت على ما في هذا المجموع من اللآلئ، وبانت لي بُدور مسائله في الطبقات العوالي عُنّ لي أن أقول فيه وفي مؤلفه على قدر حالي"، وقد ألّفه النّخلي عام 1892.

إضافة إلى مؤلفات أخرى في مختلف الفنون والعلوم منها: أرجوزة في علم العروض، كتاب في علم المنطق، ورسالة في الفقه المالكي وغيرها. ورسالة بعنوان «حياة اللّغة العربية» نشرت بتونس والقاهرة عام 1909[1].

ولعل أشهر مؤلفاته التي اختصّت بالجانب الاجتماعي لدى النّخلي نذكر كتابه أو «رسالته حول المرأة المسلمة»، عبّر من خلاله النّخلي عن رؤية مستنيرة وإنسانية تجاه المرأة، وكيفية الخروج بها من مرحلة الإستهلاك إلى الإنتاج، في ظلّ مجمع يعاني من الفقر والحاجة والتخلف، لقد تحدّث في هذه الرسالة عن بعض مظاهر تكريم الشريعة الإسلامية للمرأة، مركّزا بالخصوص على قيمتين إنسانيتين: المساواة والحرية، وطالب بتعليم المرأة، وإبراز دورها في الحياة الاجتماعية، إيمانا منه بأنّ ارتقاء المرأة هو ارتقاء بمستوى الأسرة ومستوى المجتمع، وقرن ارتقاءها بمدى تمتّعها بحريّة اختياراتها. لأنّ في ذلك إثبات لإنسانيتها، وممارسة لأبسط حقوقها، فالمساواة حسب النّخلي مبدأ ثابت في شريعة الإسلام بل في كل الشرائع المستنيرة[2].

ولم يكتف النّخلي، بأن ينظر لحرية المرأة ومساواتها بالرجل باعتبارها إنسانا مثله، لها ما له من حقوق وعليها ما عليه من واجبات، بل طبق ذلك عمليا في حياته الشخصية، فقد أكرم زوجته غاية الإكرام، ولم يتزوج عليها رغم أنّ القانون والأعراف كانت تبيح ذلك، ويوم توفيت رثاها بقصيدة جاء في مطلعها:

تجرعت كأس الصبر كالصبر من دهري.... وساورت أحزانا تكبّدها عمري

فوأسفـا من حظـي الأسود الذي.... لبه أبيضّ فؤادي، والهموم بلا حصر

لا غرابة إذن، أن يعتزّ الطاهر الحدّاد بمواقف الشيخ النّخلي، وأن يعتبره من العلماء الذين وجدوا عنتا كبيرا بسبب أفكارهم الإصلاحية المستنيرة[3].

إن مثل هذه الآراء أقدر على تفسير العوائق، التي اعترضت سبيل النّخلي خاصة وتوجّهه الاصلاحي عامة. ذلك أنّ الإستقلال في الآراء إزاء ما استقر من قواعد التعامل مع التراث العقدي وحتى

---

[1] النخلي، المصدر نفسه، ص 38.

[2] علي حمريت، "موقف الشيخ محمد النّخلي مصلحا بين النزعة الاتباعية، والنزعة التجديدية"، مقال ضمن كتاب: الشابي وآخرون، المرجع السابق، ص 309.

[3] روشو، المقال السابق، ص 466.

الفقهي، في مجتمع شديد التشبث بالتقاليد، وبالقريب منها على وجه الخصوص أمر مستهجن ومثير للحفائظ، وفي مثل هذا السياق يصبح "النّقاد الميال الى تحقيق المباحث" مصدر قلق حقيقي لأن سمة "الإستقلال" تفهم على أنها ضرب من الضلال والزيغ في المعتقد عندما تقرأها دوائر تضييق بالرأي المخالف، ولا تملك لقبوله التكوين المعرفي الملائم[1].

2-2 الإمام محمد الخضر الحسين:

إنّ الاقدام على دراسة هذه الشخصية الفذّة، قد يضع الباحث في حيرة من أمره، هل يقدم الإمام الخضر الحسين مفكرا مغربيا اسلاميا؟ أم مفسرا أم محدّثا؟ أو وطنيا مكافحا؟ أم داعية؟ أو خطيبا؟ أو مصلحا؟ أم لغويا؟ أو رحالة، أم إماما للأزهر، كل هذه الصفات انتمى إليها، وعمل لها بإخلاص، فقد أودع الله فيه سبحانه وتعالى من المواهب المتعددة، التي قلما نجدها في عَلَم من أعلام الإسلام[2].

وإسمه الأصلي محمد الأخضر بن الحسين، أبدلت كلمة "الأخضر" ب"الخضر" رغبة في الإختصار للإسم، وفي ذات الوقت تيمنا بأحد الأولياء المسلمين الذي كان يسمى بهذا الإسم "الخضر"، وبعد سفره الى المشرق العربي حذفت كلمة "ابن" على عادة أهل الشرق في التسمية[3]، وهو الاسم الذي اشتهر به بين الأوساط العلمية والثقافية بالمشرق ب"محمد الخضر الحسين".

كانت ولادته في مدينة نفطة التونسية بتاريخ 21 جويلية 1873 وهو التاريخ المرجّح من أغلب الباحثين والدارسين لحياته، استنادا إلى ترجمة لحياة الخضر الحسين، عُثر عليها بين آثار العلامة أحمد تيمور، من طرف خليل ثابت رئيس لجنة نشر المؤلفات التيمورية بمصر، وقد نشرها الأستاذ عبد المنعم خفاجي في كتابه "الأزهر في ألف عام"[4]، ومما يزيد من أهمية هذه الترجمة وقيمتها، تلك الصداقة المتينة التي كانت تربط الشيخ محمد الخضر بالعلامة أحمد تيمور باشا، حتى أنه أوصى بدفنه بالمقبرة التيمورية بمصر، مما يجعل الترجمة المذكورة وثيقة تاريخية ذات قيمة[5].

---

[1] النخلي، المصدر السابق، ص 384.

[2] علي الرضا الحسيني، "ومضات من حياة العلامة محمد الخضر الحسين"، محاضرة ضمن ملتقى الإمام الخضر الحسين في الجزائر" المنعقد ببسكرة ايام: 25-26-27 ديسمبر 2007، ضمن: محمد الخضر الحسين، (م.أ.ك)، مج 15، ط1 الأردن، دار النوادر، (2010)، ص 7174.

[3] الطاهر بن سالمة، **محمد الخضر الحسين، النص القرآني في فكره الإصلاحي**، ط1 دار نتوش عربية، تونس، (2015)، ص12.

[4] محمد عبد المنعم خفاجي وعلي علي صبح، **الأزهر في ألف عام**، ج2، ط3، مصر، المكتبة الازهرية للتراث، (2011)، ص244.

[5] محمد مواعدة، محمد الخضر الحسين، **حياته وآثاره (1873/1958)**، ط1 تونس، الدار التونسية للنشر، (1974)، ص 21-22.

فأبوه الحسين بن علي بن عمر الشريف من عائلة علم ودين وورع، وأسرته عريقة النسب، كان من مريدي الشيخ مصطفى بن عزوز صاحب الطريقة الرحمانية، وجده للأب الشيخ علي بن عمر هو من العلماء وأصله من عائلة العمري من قرية طولقة، إحدى واحات الجنوب الجزائري، وجدّه للأم فهو الشيخ مصطفى بن محمد بن عزوز أصله من قرية تدعى البرج من قرى وادي سوف، وقد استقرّ هذا الاخير ببلدة نفطة سنة 1837 وبنى زاويته الشهيرة، والموجودة إلى الآن[1].

وكان قد قدم معه الشيخ حسين بن علي وهو مريده الخاص، وتزوج ابنته حليمة السعدية، وكل من الأب والأم ينتميان الى عائلة دين وعلم وتصوف[2]. وبذلك يكون الشيخ محمد الخضر الحسين جزائري الأصل عن طريق أبيه وأمه معا، ولما كانت ولادته بمدينة نفطة في الجنوب التونسي، فهو جزائري الأصل، تونسي النشأة[3].

– تكوينه الثقافي:

كان أول منبع ثقافي للشيخ الخضر حسين هو عائلته المذكورة، التي اشتهرت بالعلم والثقافة والأدب وهي "عائلة ابن عزوز"، وكانت منطقة نفطة موطنه ومسقط رأسه مقرا للعلم والعلماء، حتى سمّيت بالكوفة الصغرى، لِمَا كانت تعجّ به من حركة علمية نشيطة، تجلّت في حِلَق العلم والدروس والمناظرة، ووجود عدد كبير من الجوامع والمساجد بها، تلقى فيها دروس العلم من فقه وحديث ولغة وأدب، واعتبرت هذه المنطقة منذ أمد بعيد مقصد طلاب العلم من الجزائر وأنحاء البلاد التونسية، وفي نفطة حفظ الإمام الخضر القرآن الكريم على مؤدبه الخاص الشيخ عبد الحفيظ اللّموشي، ودرس بعض العلوم الدينية واللغوية على عدد من العلماء،كان أبرزهم خاله الشيخ محمد المكي ابن عزوز[4].

ويشير الشيخ محمد الخضر إلى أثر تلك البيئة العلمية في تكوينه، فيقول:" نشأت في بلدة من بلاد الجريد بالقطر التونسي، يقال لها نفطة، وكان للأدب المنظوم والمنثور في هذه البلدة نفحات تهب في مجالس

---

[1] مواعدة، المرجع السابق، ص 23.

[2] حسين بن عزوز، "زاوية الشيخ مصطفى بن عزوز وأشهر اعلامها"، أعمال الندوة العالمية للامام محمد الخضر الحسين واصلاح المجتمع الاسلامي، المنعقدة بنفطة، تونس، أيام: 16-17-18 جانفي، 2009، ضمن محمد الخضر الحسين، (م.أ.ك)، م15، مج15، ص7440.

[3] الحسيني، "ومضات ...، ص7174.

[4] مواعدة، المرجع السابق، ص 26-27.

علمائها، وكان حولي من أقاربي وغيرهم من يقول الشعر، فتذوقت طعم الأدب من أولى نشأتي، وحاولت وأنا في سن الثانية عشر نظم الشعر[1].

ومن أساتذته الذين تلقى عنهم العلم، وأحاطوه بعنايتهم الخاصة، خاله الشيخ محمد المكي بن عزوز المصلح الشهير، وقد قال عنه الإمام الخضر الحسين في تبيان فضله عليه:" أستاذي الذي شبّ في طوق تعليمه فكرتي، وتعذبت بلبان معارفه في أول نشأتي، العلامة الهمّام القدوة خالنا الشيخ محمد المكي بن عزوز[2].

ولما التحق الإمام الخضر الحسين بجامع الزيتونة سنة 1887 لإتمام دراسته، بعد هجرة عائلته الى تونس، ذكر بعضا من شيوخه الذين درس عليهم، منهم الشيخ سالم بوحاجب، والشيخ محمد النجار، والشيخ عمر بن الشيخ، وقد وصفهم وترجم لهم بما يليق بمقامهم، فالشيخ سالم بوحاجب المتوفي سنة 1925 قال عنه: "حضرت دروسه ....، فشعرت بأني دخلت في مجال أفسح للنظر وأدعى لنشاط الفكر...، وقد كان هذا الشيخ علما بارزا في الأوساط الثقافية، لغزارة علمه وسعة اطلاعه، وعقله النير، الذي يناقش ويستقصي ويقارن ويستنتج. فكان بذلك أستاذ الأساتذة، ومنار النبوغ في العلم والأدب. وقد أثّر الشيخ سالم بوحاجب في كثير من تلامذته، وكان من أبرز عناصر الحركة الإصلاحية في تونس، وربطته صداقة متينة بالشيخ محمد عبده واتصاله المستمر به عن طريق الرسائل المتبادلة بينهما [3].

أما الاستاذ عمر بن الشيخ (المتوفي سنة1911) فقد وصفه محمد الخضر الحسين في مقال كتبه عنه بمجلة الهداية الإسلامية: "إنه من أعاظم أساتذتي بجامع الزيتونة بتونس[4]، كان نافذ الفكر في المباحث العامة، قادرا على حل المسائل العويصة، لا يكثر من مناقشة المؤلفين وذوي الآراء[5]، وقد أعجب المصلح المصري "محمد عبده" بدروسه الزيتونية، حينما زار أول مرة تونس سنة 1884.

وأما أستاذه الثالث محمد النجار (المتوفي سنة 1911) فإنه كان واسع الاطلاع غزير العلم، وصفه محمد الخضر الحسين بأنه كان "غزيرا في العلوم التي تدرس في جامع الزيتونة، ومحبا للبحث والمناقشة". وقد درس عليه الخضر الحسين عدة كتب منها شرح عبد الباقي الزرقاوي على المختصر الخليلي، وتفسير القاضي

---

[1] الحسين، (م.أ.ك)، **ديوان خواطر الحياة**، مج07، ص3210.

[2] محمود شمام، "الشيخ محمد الخضر الحسين من خلال آثاره العلمية، ج1"، مجلة الهداية، تونس، المجلس الإسلامي الأعلى، سنة 22، ع65، ص 58.

[3] مواعدة، المرجع السابق، ص34.

[4] مجلة الهداية، م8، ج12، ص737.

[5] الحسين، (م.أ.ك)، **تونس وجامع الزيتونة**، مج11، ص5116.

البيضاوي. وقد أثر هؤلاء أيما تأثير، على فكر الإمام الخضر محمد الحسين، وكان حريصا لا على دروسهم فقط بل كذلك حضور مجالسهم، والاستماع إلى أحاديثهم ومناظراتهم في شتى فنون الأدب واللغة والدين[1].

ومن خلال التعريف بأبرز شيوخ محمد الخضر الحسين، يتضح أنّ الأخير قد درس وتعلم على أساتذة، وإن تشابهوا في القيمة العلمية والثقافية، فقد اختلفوا في أسلوب التفكير، ومعالجة القضايا العلمية، وخاصة الإسلامية منها، كما اختلفوا في توجهاتهم الإصلاحية ونظرتهم إليها، فإذا كان الشيخ سالم بوحاجب محور الحركة الإصلاحية، وأحد موجهيها خصوصا في أوساط الطلبة الزيتونيين، وأوساط الحركة الفكرية في تونس في ذلك العهد، فإن الشيخ محمد النجار، يمثل الطرف الداعم والمساند لتيار المحافظين، وموجههم والمدافع عن نظرياتهم وآرائهم، والنّاقد لآراء الإصلاحيين. فهل تأثر الخضر الحسين بأحد أساتذته المذكورين، فتكونت لديه إما وجهة محافظة من جهة، أو وجهة اصلاحية من وجهة أخرى؟

يضاف إلى ما سبق من عوامل التكوين الثقافي للامام الخضر الحسين، عامل **الرحلة العلمية**، فهي من أهم العوامل والوسائل في نظر الإمام من أجل التكوين الذاتي، ومن أجل الاطلاع على الحالة العلمية للبلدان الإسلامية، إذ يقول: "من أنفس ما يكسبه الرجل في رحلته، أن يعلم أشياء لم يكن يعلمها من قبل، فكم من عالم لم يبلغ المقام الذي يشار إليه بالبنان إلا بالرّحلة[2].

ونعتقد بأن الإمام قد اكتسب هذا الحب للرحلة نتيجة لتأثره بعلماء الإسلام المحبين للرحلة منهم الشيخ عز الدين بن عبد السلام وأبو القاسم بن زيتون التونسي، وابن خلدون ولسان الدين ابن الخطيب، والحافظ بن عساكر وغيرهم[3].

ومن أهم الرحلات، التي قام بها "الرحلة الجزائرية" في أواخر عام 1904، التي قرّبته من الواقع العلمي في الجزائر، وطبيعة المجتمع وعاداته، وقد لقي أثناءها تقديرا واحتراما كبيرين من أهل الجزائر حيثما حلّ وارتحل، وألقى في خضم ذلك محاضرات في الوعظ الديني في المدن التي زارها، وقام بنشرها لاحقا في العددين الأول والثاني من مجلّة السعادة العظمى[4]. وخلاصة الرحلة المشرقية سنة1912، زار خلالها مالطة والإسكندرية، والقاهرة، ويافا، وحيفا، ودمشق، وبيروت، واسطنبول وعاد بعدها الى تونس، ودامت قرابة خمسة أشهر، حيث التقى خلالها بمفكرين وعلماء كبار أثّر فيهم وتأثروا به؛ منهم محمد كرد علي، ومحمد بهجة

---

[1] الحسين، تونس وجامع الزيتونة...، ص5116-5117.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **الرحلات**، م11، ص5432.

[3] المصدر نفسه، ص5433-5435.

[4] نفسه، ص5448.

البيطار، وخليل مردم بك، وخير الدين الزّركلي. وفي عام 1913 عاد والتحق بعائلته في دمشق، حيث تبدأ المرحلة الثانية في تطور حياته وفكره، وخلالها زار سويسرا وإيطاليا لأغراض سياسية، وبرحلته من دمشق إلى القاهرة واستقراره فيها، تبدأ المرحلة الثالثة والأخيرة من حياته (منذ1920)، وهناك سطع نجمه، وبرز علمه[1]، ومما قاله فيه أحد علماء مصر الشيخ سلامة: "وقد ترى أن النوابغ في المغرب؛ تشرق من المغرب، وتغرب بالمشرق"[2].

- منهجه وفكره الإصلاحي:

يصعب على الباحث حصر فكر الإمام في إتجاه إصلاحي بعينه، وذلك لتعدّد وتشعب مرجعيات الإمام الفكرية والإصلاحية. ولعلّ نهجه كان مزيجا من الإتجاهين؛ فكان محافظا إصلاحيا، كما وصفه بذلك العلامة الطاهر ابن عاشور[3]، فهو لم يكن مناصرا للمحافظين في كل شيء، ولا مخالفا للإصلاحيين في كل شيء، فقد كان يوافق الأولين في ضرورة التمسك بما جاء به السلف الصالح من نصوص وتعاليم، وكان يخالفهم في فتح باب الإجتهاد والإستفادة منه، حتى تتمكن الشريعة الإسلامية من مسايرة العصر، وتستجيب لحاجيات المدنية الحديثة، ولكنه لا يتطرف في هذه المسايرة، ولا يغالي فيها حتى "لا يزيغ بالكَلِم عن مدلولها ولا ينتزع الفروع من غير أصولها"، وهذا ما يخالف فيه أنصار الإصلاح الديني، بينما يسايرهم في أسلوب إصلاح المجتمع، الذي يعتمد على التعليم والتربية ومكافحة البدع[4].

والذي يطالع كتاباته، يجد أفكاره الإصلاحية مبثوثة هنا وهناك، ومنها اعتنائه الكبير بقضية التربية والتعليم، خصوصا في مؤلفاته "رسائل الإصلاح"، و"الدعوة الى لإصلاح" و"تونس وجامع الزيتونة"، و"الرحلات"، حيث أبرز عيوب التعليم الديني في ضآلة محتواه، وتهميش المواد الإسلامية (التفسير والحديث) والتاريخ الإسلامي في مواد الامتحان، مع أنها تُدرّس في المعهد، وحثّ على إدراجها كمواد أساسية[5]. كما طالب المشائخ النّظار بالزيتونة، على ضرورة مناقشة الطلبة في امتحاناتهم، حتى تبرز مقدرتهم على الفهم والتحليل، لتكون هذه المناقشة من دواعي مواظبتهم على الدروس المقررة عليهم[6].

[1] الحسيني، "ومضات...، ص7179.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **الإمام محمد الخضر الحسين بأقلام نخبة من أهل الفكر**، مج 14، ص6905.

[3] محمد بن براهيم الحمد: **الشيخ محمد الخضر الحسين، سيرته ومؤلفاته**، ط1، السعودية، دار ابن حزيمة، (2014)، ص40.

[4] مواعدة، المرجع السابق، ص221-222.

[5] مصدق الجليدي، "الاصلاح التربوي في فكر العلامة محمد الخضر الحسين "، أعمال الندوة العالمية للامام محمد الخضر الحسين واصلاح المجتمع الاسلامي، المنعقدة بنفطة، تونس، أيام: 16-17-18 جانفي، 2009، ضمن: الحسين، (م.أ.ك)، م15، ص7474.

[6] الحسين، تونس وجامع الزيتونة...، ص5115.

كما ناقش قضية الحريّة ودعا عاليا الى الإصلاح، وردّ على متهمي اللغة العربية بالجمود والموت[1]، وألقى في اطار ذلك محاضرته العلمية الشهيرة "حياة اللغة العربية" بنادي قدماء الصادقية سنة 1909[2]، مما يوحي لنا انشغال الامام بقضية اللغة في مساره الاصلاحي، باعتبارها وسيلة من وسائل الاصلاح، ومرتكزا للهوية القومية، خصوصا وانها كانت مهددة من الداخل قبل الخارج، وذلك في فترة العشرينات، حينما تعالت الأصوات في العالم العربي، بتعميم إستعمال العاميّة على حساب الفصحى[3].

كانت القضايا الإجتماعية أيضا لها نصيب هام من إهتمام الإمام، وخاصة قضيّة المرأة التونسية، وما تعلق بها من اللباس الشّرعي الواجب الإلتزام به، والتعليم الواجب أن تتلقاه، وكذا الوظائف المسموح لها بممارستها، وعدم اختلاطها مع الرجال، حتى لا تكون مثارا للفتنة، وقضية تعدّد الزوجات وحكمها في إطار الشريعة الإسلامية، وهو في معالجته هذه القضايا، ينطلق من الأدلّة المستخرجة من الكتاب والسنة[4].

وسياسيا، تطرق الإمام الى قضايا عصره في أواخر القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين، وهي فترة الإحتلال الغربي للعالم الإسلامي والعربي خاصة، حيث عمل على إخضاع المسلمين، والسيطرة عليهم بضرب مقومات هويتهم، وتغيير عقليتهم، وتشويه ثقافتهم والقضاء على تراثهم وتاريخهم، وتجزئة البلاد الإسلامية دويلات، وإيقاظ النعرات الطائفية والدينية والعرقية، والقضاء على صلة الوصل بين المسلمي، وإسقاط الخلافة العثمانية سنة 1924. فلذلك دعا الامام إلى التّمسك بالخلافة الإسلامية، والوحدة العربية، ومقاومة التّجنس، والتصدي لحملات التبشير، وحملات المستشرقين، وغيرها من القضايا الأخرى، مثل المقاطعة الاقتصادية للسلع الاجنبية حيث يقول: "فإن أقلّ ما يجب على المسلمين حينئذ ألا يتعاونوا مع أهل البغي في

---

[1] فتحي القاسمي، "التراث الفكري التونسي"، أعمال الندوة العالمية للامام محمد الخضر الحسين واصلاح المجتمع الاسلامي، المنعقدة بنفطة، تونس، أيام: 16-17-18جانفي، 2009، ضمن: الحسين، (م.أ.ك)، م15، ص7386.

[2] لقد كانت علاقته وثيقة بالصادقية، وطلبتها، ونادى قدمائها، وربط صداقات هناك مع كثير من مشايخ الزيتونة، وتخرجت على يديه أفواج كثيرة من طلبة الصادقية. والتحق كأستاذ بالمعهد الصادقي سنة1907، وواصل هناك عمله مدة ستة أعوام، ولما سافر في رحلته الأولى الإصلاح المشرق سنة1912، فقد تخلف عن التزاماته بالتدريس مدة طويلة، ولم يعلن استقالته ولما رجع الإصلاح تونس في 1912/11/24 أشعرته إدارة المعهد بفصله عن التدريس، لتغيبه، أما عن علاقته بنادي قدماء الصادقية فقد كانت علاقة متينة، وقد ألقى عدة محاضرات بهذا النادي كان أبرزها "الحرية في الإسلام" ألقاها سنة 1906، وقد طبعت عدة مرات، ومحاضرة عام 1909 تحت عنوان "حياة اللغة العربية" والتي طبعت هي الاخرى وكانت محاضرة "مدارك الشريعة الإسلامية" آخر محاضراته بالصادقية حيث انتقل بعدها الإصلاح المشرق دون عودة.للمزيد أنظر: الحسين، (م.أ.ك)، **الإرث الفكري للامام محمد الخضر الحسين**، مج13، ص 6363.

[3] مولود عويمر، **حوارات في الفكر والتاريخ**، د.ط، الجزائر، 2020، ص 120.

[4] الحسين، (م.أ.ك)، **محاضرات اسلامية**، مج4، ص1919-1925.

تجارتهم، وصناعتهم، ومرافقهم...، ومقاطعة مدارسهم ومعاهدهم وكل وسائل التعامل معهم ...، والله عز وجل يقول في كتابه: "وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ"[1].

أما عن فكره الإصلاحي في المجال الديني، وهو من المجالات التي أولاها اهتماما كبيرا في دعوته الإصلاحية، باعتبار أن أساس الإصلاح في جميع المجالات لا يكون إلاّ انطلاقا من المبادئ الدينية، لذلك نجده يدافع عن الإسلام ضد الهجمات الخارجية الممثلة في الإستعمار والاستشراق، وحملات التبشير، كما عمل على تقويم الإنحرافات في الفرق الإسلامية مثل الصوفية، التي عالجها في عدة مقالات ومحاضرات، منها مقالان: الأول بعنوان "الطرق الصوفية والإصلاح"[2]، والمقال الثاني "التصوف في القديم والحديث"[3]، وقد صوّر في هذين المقالين بداية ظهور التصوف في مظهره الأول وهو الزهد، وما طرأ عليه من انحراف في المعتقد وغلوّ في الممارسة بداية من زمن الرسول (ص)، وقد حصر انحرافات الصوفية في وجهين هما، انحرافات من جهة العقيدة وانحرافات من جهة السلوك والممارسة، ومن ذلك قوله: "وجد الزنادقة الطريق لإفساد عقائد المسلمين، وتضليلهم، وإبطال شرائعهم...، و أن الصوفي يتلقى أحكاما سماوية من غير هذه الشريعة، وأن الصوفية أباحت لهم أشياء هي محظورة على غيرهم، إلى أن ادخلوا في الإسلام صورا من الباطل غير قليلة"[4].

يعتبر الإمام أنّ أي إصلاح يستهدف أوضاع المسلمين، ومنهم التونسيين، يجب أن يكون مرتبطا بالقرآن فكرا ومنهجا، وحسب توجيه الدين الإسلامي وفي ذلك يقول: " أن الإصلاح الذي يرفع الأمّة إلى منزلة تجلّها القلوب، وتهابها العيون، وتجعلها في مأمن من أن تتداعى على أركانها، وتسقط الى خمول واستكانة، هو الإصلاح الذي يرشد إليه الدين الحق، ذلك أن الدين يسير بالناس على الطريقة الوسطى، فلا يأمر بما فيه حرج كما يفعل بعض الدعاة المتنطعين، قال تعالى: "وَمَا جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدّينِ مِن حَرَجٍ"، ولا يجاري أهواء الناس ابتغاء مرضاتهم كما يفعل بعض الدعاة المتملقين، قال تعالى: "ولَوْ إِتبَعَ الحَقُ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدتِ السّمَاواتُ والأرضُ وَمنْ فِيهِنَ"[5].

---

[1] الحسين، (م.أ.ك)، **أحاديث في رحاب الازهر**، مج10، ص4853.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **هدى ونور**، مج12، ص5681.

[3] الحسين، (م.أ.ك)، **محاضرات إسلامية**، مج4، ص 1813-1829.

[4] المصدر نفسه، ص1825 1826.

[5] الحسين، (م.أ.ك)، **الدعوة إلى الإصلاح**، مج5، ص 2323.

- إسهاماته الفكرية:

نزل محمد الخضر الحسين القاهرة عام 1920، واشتغل بالبحث وكتابة المقالات، وقد ساقت له الاقدار الأستاذ الاديب أحمد تيمور باشا الذي قدّر موهبته، وعرف قدره، فساعده على الإستقرار بمصر، ومكنه من أن يعمل مصححا بدار الكتب المصرية، مما ساعده ذلك على ربط صلات بأعلام النهضة الإسلامية في مصر، وتوثقت علاقته بهم[1]، وتحصل على الجنسية المصرية، وتقدم لإمتحان شهادة العالمية في الأزهر، وعقدت له لجنة الامتحان برئاسة العلامة عبد المجيد اللّبان، مع نخبة من علماء الأزهر الأفذاذ، وكانت اللجنة كلما تعمقت في الأسئلة، وجدت من الطالب عمقا في الإجابة، وغزارة في العلم وقوة في الحجة، فمنحته اللجنة شهادة العالِمية، وقال فيه رئيس اللجنة أن هذا "بحر لا ساحل له، فكيف نقف معه في حجاج؟!"[2].

وأثناء تواجده بمصر وقع إلغاء الخلافة الإسلامية في شهر مارس 1924 من طرف كمال أتاتورك، مما أثار ذلك ضجة كبيرة في العالم الإسلامي، فكُتِبت المقالات المعارضة وعُقِدت المؤتمرات للتشهير بهذا الإلغاء، الذي يتعارض مع مذهب أهل السنة، وفي خضم هذا الإختلاف القائم بين المدافعين عن الخلافة والمعارضين لها، أصدر الشيخ علي عبد الرزاق أحد علماء الازهر كتابه "الإسلام وأصول الحكم" في أفريل 1925، أكد فيه أن الخلافة ليست ضرورية لقيام حكومات إسلامية حديثة، وأنها ليست من الدين في شيء، فأثار كتابه ضجة كبرى لدى علماء الأزهر، وعدّوه خروجا على إجماع الأمة[3].

اغتنم الشيخ محمد الخضر الحسين هذه المناسبة، للمساهمة في هذه المعركة الدينية والفكرية، فألّف كتابا ردّ فيه على الشيخ عبد الرزاق سمّاه "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم"، وضح فيه أن كتاب علي عبد الرزاق مظهرا من مظاهر التغريب، التي هبّت على المجتمعات الإسلامية، تريد النيل من خلافتها، وتأجيج خلافاتها، وتشتيت صفوفها بعدما كانت تحت مظلّة خلافة إسلامية جامعة، وكان الكتاب المذكور بأفكاره المتضمنة صدمة للرأي العام الإسلامي، إذا عرفنا أن مؤلفه كان واحد من علماء الأزهر[4]، ولا يمكن لمثله أن يصدر عنه كتاب من هذا النوع، كما وصف صاحب مجلة المنار –رشيد رضا– كتاب علي عبد الرزاق بقوله:

[1] نجيب بن خيرة، "جهود الازهر في مواجهة التغريب، الامام محمد الخضر الحسين نموذجا"، محاضرة ضمن ملتقى الإمام الخضر الحسين في الجزائر، المنعقد ببسكرة ايام: 25-26-27 ديسمبر 2007، ضمن كتاب (م.أ.ك)، مج15، ص 7224.

[2] محمد الخضر الحسين، (م.أ.ك)، **الارث الفكري للامام الخضر الحسين**، مج 13، ص 6530.

[3] بن خيرة، المرجع السابق، ص 7225.

[4] الحسين، المصدر السابق، ص 6531.

"دعوة جديدة إلى نسف بنائها (الخلافة)، وتضليل أبنائها، وهو هدم لحكم الإسلام وشرعه من أساسه وتفريق لجماعته، ... والناعق بهذه البدعة اليوم، من العلماء المتخرجين من الازهر ومن قضاة المحاكم الشرعية (إن هذا لشيء عجاب)[1].

ومما جاء في رد الامام محمد الخضر الحسين: "صوّب المؤلف سهامه في هذا الكتاب إلى أغراض شتى، والتوى به البحث من غرض إلى آخر، حتى جحد الخلافة، وأنكر حقيقتها، وتخطى هذا الحد إلى الخوض في صلة الحكومة بالإسلام...، وزعم أن النبي (ص) ما كان يدعو إلى دولة سياسية، وأن القضاء وغيره من الوظائف الحكومية، ومراكز الدولة ليست من الدين في شيء، وإنما هي خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها[2] ولم تكن نية الامام التشهير بشخص علي عبد الرازق بقدر ما كانت اظهارا وانتصارا للحقيقة العلمية، فهو يؤكد في مؤلفه المذكور من أنه لا يعارض الشيخ عبد الرازق في انتهاج الاسلوب الذي يريد في بحثه، بشرط ألاّ يكون في ذلك مساس بالدين الاسلامي، وانحراف عن الحقيقة، وبين أنّ منهج عبد الرزاق المبني على مبدأ الشك ليس جديدا، فقد اعتمده الغزالي وابن خلدون قبل "ديكارت"[3].

أما معركته الفكرية الثانية، فقد كانت مع عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين، بسبب كتابه الذي ظهر سنة 1927 بعنوان "في الأدب الجاهلي"، أحدث ضجة هائلة، وأثار سخط علماء الأزهر، واتُهم طه حسين، بتأليف كتاب "فيه طعن صريح في القرآن"، حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب "السماوي الكريم". وقد شارك الشيخ محمد الخضر الحسين في هذا الجدال الفكري، بتأليف كتاب ليس لنقد افكار طه حسين بل لنقضها من أساسها، سماه "نقض كتاب في الشعر الجاهلي"، وقد نال هذا الكتاب شهرة كبيرة في الأوساط الثقافية، وخاصة لدى علماء الأزهر، ورجال الدين، وقد ذكر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور رحمه الله، أن الدكتور طه حسين، اعتبر كتاب الشيخ محمد الخضر من أهم الردود وأشدها حجّة[4].

وتجدر الاشارة إلى أن صدور كتابي محمد الخضر الحسين للرد على الشيخ علي عبد الرزاق، والدكتور طه حسين، قد دعم شهرته في الاوساط العلمية، وبينت غزارة علمه، وسعة اطلاعه في ميادين اللغة والأدب

[1] المنار،"الاسلام وأصول الحكم"، م26، ج2 (يونيو1925)، ص ص100-101.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **كتاب نقض الإسلام وأصول الحكم**، مج 09، ص4007.

[3] الحسين، (م.أ.ك)، **كتابات حول الامام محمد الخضر الحسين**، مج14، ص ص 6763-6764.

[4] الحسين، (م.أ.ك)، مقدمة على الرضا الحسيني، (**نقض كتاب في الشعر الجاهلي**)، مج8، ص 3490.

والدين، واكتسب ثقة القصر الحاكم، وثنائه عليه، على ما بذله من جهود علمية للدفاع عن شرعيّة الخلافة الإسلامية، وضرورة وجودها وكذلك لذوده عن الدين الإسلامي من تهم الملحدين والزنادقة[1].

لم تتوقف اسهامات الإمام الخضر عند حدود السجالات الفكرية والدينية مع دعاة التغريب والتهجم على الدين الاسلامي، بل امتدت لتشمل ميادين العمل الجمعياتي والتربوي، فأسس عام 1924 "جمعية تعاون جاليات شمال إفريقيا"، التي تألفت من عدة شخصيات مغاربية؛ من تونس، الجزائر، المغرب، ليبيا، وقد تحمّل مسؤولية رئاستها، وكان هدفها رفع المستوى الثقافي والاجتماعي لتلك الجاليات، فكان ذلك دليلا على مدى إهتمام الإمام بقضايا المغرب العربي وجالياته وارتباطه بها[2]، وهكذا كان الإمام ابن عصره، متأثرا بقضاياه ومساهما فيها بقلمه، مقدما تصوره حيالها، خصوصا إذا تزاحمت الافكار، وغلبت الافكار الخاطئة الافكار الصحيحة[3].

كما إشترك مع جماعة من الغيورين على الاسلام سنة 1828 في انشاء "جمعية الشبان المسلمين"، ووضع لائحتها الأولى مع صديقه محب الدين الخطيب، وقامت هذه الجمعية بنشر مبادئ الإسلام، والدفاع عن قيمه الخالصة، ومحاربة الإلحاد العلمي، كما وقع انتدابه للتدريس بالازهر الشريف في عهد شيخ الازهر الأستاذ مصطفى المراغي عام 1928، وهي السنة ذاتها، التي أسس فيها "جمعية الهداية الاسلامية"، متوليا رئاستها وإدارة مجلتها التي حملت نفس اسم الجمعية، وفتح صفحاتها أمام كل الكتاب الملتزمين الذين شاركوه نفس الاهتمامات الدينية والإصلاحية [4]، وقرظها كثير العلماء اعجابا بمحتواها ونهجها، ومنهم الأستاذ محمد رشيد رضا، الذي أهاب بها في مجلة المنار، وحثّ المسلمين على قرائتها[5].

كما أسس بالاضافة الى ذلك "مجلة نور الإسلام" سنة 1929، وبيّن أهدافها من خلال إفتتاحية عددها الأول، من أنها تعمل على نشر آداب الاسلام، وتبرئته من كل البدع والمحدثات، وتهتم بسِيَر العظماء من رجال الإسلام، وإبراز المواضيع الفكرية والعلمية وحتى الأدبية. كما عالج الامام من خلالها قضايا مهمة

---

[1] مواعدة، المرجع السابق، ص89.

[2] بن سالمة، المرجع السابق، ص20.

[3] عويمر، حوارات...، ص 121.

[4] الحسين، (م.أ.ك)، **الإرث الفكري** ...، ص 6532.

[5] المنار، مج29، ج9 (فيفري 1928)، ص 720 .

ذات بعد اصلاحي منها؛ التصدي للتيار التغريبي في البلاد الاسلامية، ودعاة الالحاد والعلمانية، إضافة الى مواضيع إجتماعية مثل التّبرج والتعريّ والسفور، وحركة التبشير، وحركة المستشرقين[1].

وتزداد قيمة الامام الفكرية والعلمية في نظر معاصريه، حينما انتسب الى أعلى هيئة علمية، في مصر وهي "جمعية كبار علماء الازهر" سنة 1950، وذلك بعد تقديمه بحثا علميا بعنوان "القياس في اللّغة "، وتمّ قبوله بالإجماع، ثمّ توليه مشيخة الأزهر سنة 1952، وهو الحدث الأبرز في مسيرة الإمام العلمية والاصلاحية، تقديرا من هؤلاء لجهوده الإصلاجية، والدينية، ومستواه العلمي المرموق، وتحققت بذلك أمنية والدته، التي كانت تلاطفه بلهجة شعبية، وهو صبي صغير "لخضر يا لخضر تكبر وتولي شيخ لزهر"[2].

2-3 عبد العزيز الثعالبي:

هو من عائلة جزائرية الأصل، تنتمي إلى الولي العالم عبد الرحمن الثعالبي صاحب "الدرر الحسان في تفسير القرآن"، هاجرت إلى تونس، رفضا للوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر[3].

ورغم ولادة الثعالبي بتونس في الخامس من شهر سبتمبر 1876[4]، وترعرعه بها، ظلّ يستحضر في نضاله وخطبه وكتاباته حب بلاد أجداده الجزائر، وشكّل ذلك رصيدا هاما في مساره النّضالي، خصوصا ما كان يذكره له جده الجزائري عن بطولات الشعب الجزائري في مقاومة الإحتلال الفرنسي، والذي هو شخصيا كان من المشتركين في مقاومته بالجزائر، ومعايشته له في تونس بمرارة وتحسّر، ويصف لنا الثعالبي هو الآخر ذكريات الطفولة، وتأثره الكبير رغم صغر سنّه بصدمة الاحتلال الفرنسي للبلاد التونسية، فيقول (وكنت في طريق قريب من بيتنا وأنا صغير، حين دخل الجيش الفرنسي تونس، فرأيت الكآبة تخيّم على وجوه التونسيين، فاستغربت وذهبت إلى جدي فوجدته يبكي لأول مرة...، ولما سألته، قال إنّ البلاء قد انصبّ علينا، فيجب أن نرحل من هذه البلاد التي نعيش فيها...، وإني خائف وجِل أن تصيروا في المستقبل فرنسيين، وكشف فأراني محل رصاص في صدره، فقلت سأضرب من ضربك"[5].

---

[1]بن خيرة، المرجع السابق، ص 7235-7236.

[2] مواعدة، المرجع السابق، ص 124.

[3] أحمد الطويلي، **عبد العزيز الثعالبي، نضاله الفكري والسياسي**، تونس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ط1 (2012)، ص13.

[4] خالد: عبد العزيز الثعالبي...، ص 19.

[5] المرجع نفسه، ص21.

– تكوينه الثقافي:

تربىّ الثعالبي في عائلة، اشتهرت بالعلم والدين، كان والده موثقا وشاهد عدل من عدول العاصمة تونس، وكان زيتوني التكوين، ذو ثقافة دينية فقهية ولغوية، وظّفها لمراقبة وتكوين ابنه عبد العزيز في صباه، وجده لأبيه كان من قضاة الجزائر، ومن المقاومين للإحتلال الفرنسي عند نزوله بالجزائر، وقد أثّر أيما تأثير على ذهنية عبد العزيز، وعلى نضاله فيما بعد، حيث رسّخ لديه كره الإستعمار، وحب الوطن والدفاع عنه، كما كان أحد أجداده السابقين الملقب أيضا بعبد الرحمن الثعالبي الأول عالما وفقيها وهو صاحب تفسير القرآن المعروف بعنوان "الجواهر الحسان"[1]، وهكذا كانت مدرسة العائلة هي المنبع الأول في التكوين الثقافي للثعالبي.

ويروى بنفسه مسيرة تعلمه، فيقول"لما بلغت سن الرابعة أدخلني الوالد كتّاب الاندلس بتونس العاصمة، ولازمت فيه حفظ القرآن إلى أن ختمته في مدة عامين (1880–1882)، وهو ما يشهد بنبوغه المبكر وبذاكرته القوية، وإلى جانب ذلك حفظ واستظهر عدة متون في النحو والفقه والعقائد واللغة والمنطق ، ورغم نبوغه المبكر، فإنه كان كارها لأساليب التعليم التقليدية، التي درس بها في بداياته الأولى، وأعترف بأن ذلك التعليم كان حشوا للدماغ بالحفظ دون فهم"[2]، مما أدى ذلك الى تقييد الفكر وتعطيل الإبتكار في مضامين التعليم الزيتوني وأساليبه، فكان ذلك كافيا لتنفيرالثعالبي من مناهج وأساليب التعليم في جامع الزيتونة، التي انقطع عن الدراسة بها دون أن يحصل على شهادتها العلمية الوحيدة زمنئذ، أي "التطويع"[3].

ولعلّ ذلك النفور وتلك الصدمة الدراسية المبكرة لدى الثعالبي، هي التي دفعته للبحث عن بديل ثقافي آخر، سرعان ما اكتشفه فيما بعد، وتمثل في المطالعة الحرة، في مكتبة جدّه محمد العزيز بوعتور، التي فتحت له آفاق الأدب والمعارف الجديدة، فتفتقت مواهبه العلمية من جهة، واطلاعه على مجموعات من الجرائد مثل "الرائد التونسي"، وجرائد الشرق (الأستانة) وأعداد من مجلة الفجر، ومجموعة من جريدة العصر الجديد"، كانت من مصادر تكوينه الثقافي العصامي. وهي أيضا ثقافة جديدة، لم تكن مألوفة عند الثعالبي من قبل فأثّرت فيه، ووجهته إلى الشّغف المبكر بالتاريخ والصحافة والسياسة، وأعطت لسانه فصاحة وبيانا، حتى

---

[1] م.ت.و، **ترجمة عبد العزيز الثعالبي بقلم عمر بن قفصية**، B-3-13-169.

[2] خالد، المرجع السابق، ص 49.

[3] هناك إختلاف بين الدارسين والمؤرخين لحياة الثعالبي، فمنهم من يؤكد على أنه إستكمل دراسته بالزيتونة وحصل على شهادتها (التطويع)، وآخرون ينفون ذلك بسبب كره الثعالبي لمنظومة التعليم الزيتوني، وانتقاده للشيوخ المدرسين من جهة، وإتهامه هو بالزندقة وسجنه عام 1904 ونحن نميل الى الرأي الاخير لأنه الأقرب الى الواقع، وتؤكده التقارير الفرنسية عن نشاط الثعالبي. المصدر: م.أ.ت.ح.ت: أرشيف الكي دورسي، سلسلة (1883–1917)، علبة رقم 23.D2، بكرة رقم123، ص 98، وأنظر أيضا: مجلة وثائق، تونس، المعهد الاعلى لتاريخ الحركة الوطنية التونسية، ع19، (1993)، ص38.

أصبح يشعّ بثقافته الجديدة[1]. ومكنته من أن يرتاح لمنهج إجتهادي جديد، أكسبه الثقافة الموسوعية المتنوعة.كما وسّع الثعالبي أيضا من معارفه من خلال إعتكافه بالمكتبة الأحمدية، التي عوضته عما إفتقده من تعمق في الفهم والتحليل في دروس أساتذته بالزيتونة.

وإذا كانت أسرة الثعالبي وجامع الزيتونة، وعصامية تكوينه، قد مثلت المنبع الأول لثقافته وتكوينه، فإنّ رحلاته العديدة، ولمدة طويلة عبر أهم بلدان العالم الإسلامي،كالقاهرة واسطنبول وبغداد والحجاز واليمن والهند، وأيضا لبلدان أوربية عديدة، والتقائه برجال الفكر والإصلاح في عصره: كعبد الرحمن الكواكبي، وجمال الدين الأفغاني،ومحمد رشيد رضا وحسن الطويراني، وتتلمذه في القاهرة على يدي الشيخ محمد عبده في التفسير والمنطق، لهي عوامل أسهمت أيضا في استكمال تكوينه العلمي والسياسي، وإكسابه ثقافة واسعة، وظهر ذلك جليا بعد عودته إلى تونس، فبدأ يدعو إلى أفكار التطوّر والحرية، ونشر المبادئ الإصلاحية، التي كانت تروجها مجلة المنار، وفي ذلك يقول محمد الفاضل بن عاشور: "وبلغ السيل الزبى سنة 1901 لما ظهر بمدينة تونس شاب كان من طلبة جامع الزيتونة والخلدونية المنقطعين للشيخ "سالم بوحاجب" و"البشير صفر"، أصدر جريدة سماها (سبيل الرشاد) لم يلبث أن عطلها وسافر إلى الاستانة ومصر، وعاد منهما غريب الشكل والنزعة والمنطق والكلام، يتكلم بأفكار جمال الدين الافغاني ومحمد عبده، ويعجب بالكواكبي وحسن حسني الطويراني وعلي يوسف، ويدعو إلى التّطور والحرية وفهم أسرار الدين والوجود، ويغرب بمقالات الحكماء والطبيعيين، ذلك هو الشيخ عبد العزيز الثعالبي"[2].

فمدرسة الثعالبي حينئذ هي البلدان التي زارها، وأساتذته هم أقطاب الفكر والسياسة ممن كان يلاقيهم، ومن خلال ذلك اطلع على واقع الشرق، وما آل إليه الغرب ولاشكّ أن ذلك مكنه من استيعاب واقع عصره، والمشاكل التي تحيط به، مما ساعده على الكتابة والتأليف، واكتساب الخبرة في ميدان النشاط الإصلاحي والسياسي[3].

ومن جهة أخرى، تأثر الثعالبي بشيوخه المدرسين وخصوصا منهم الشيخ "سالم بوحاجب" الذي كان من دعاة الإصلاح "ومشعا بنفوذه الأدبي العظيم على الشبيبة المثقفة، وقد أطلقت عليه جريدة" الحاضرة صفة "أستاذ العربية بالديار التونسية" وكانت نزعته الإصلاحية الجريئة، ممثلة في الدروس التي كان يلقيها في مجالس العلم التونسية، ومنها المحاضرة التي ألقاها في افتتاحية الجمعية الخلدونية عام 1896 في تفسير قوله

[1] مسعودة مسعود بوالخضرة، **عبد العزيز الثعالبي ودوره في الاصلاح الاسلامي**، ط1، بيروت، المكتبة العصرية، (، (1995)، ص 48.

[2] الفاضل بن عاشور، الحركة الادبية...، ص 73.

[3] فرج حامد سالم الزبيدي، "قراءة نقدية لكتاب روح التحرر في القرآن لعبد العزيز الثعالبي"، م.أ.د.إ، مج 10، ع4 (2014)، ص 550.

تعإلى: "وعلم آدم الاسماء كلها"، وإنصبّت محاضراته ودروسه على إنتقاد التّعليم الزيتوني، وخلوّ مناهجه من العلوم العصرية، وأيضا نقده للتقليد وتمجيد أفكار ومفاهيم العلماء الماضين، الذين كان الناس يرفعونهم إلى مقام التقديس[1].

قال فيه أحمد توفيق المدني في مجلته الحولية (تقويم المنصور): "عبقري تونسي لم يقم مثله عالم ديني منذ ما يناهز القرن، أدخل من الإصلاح نظير ما أدخله، وأزال من التقاليد ما أزاله، ونبغ في العربية مثل نبوغه"[2]، وقال فيه الأديب اللبناني أحمد فارس الشدياق، الذي أعجب بنبوغه، مخاطبا خير الدين بشأنه: "إنكم لن تنالوا رقيّا ما دام مثل هذا الرجل مجهولا من أصحاب الدولة"[3].

- فكره الإصلاحي:

لقد تشبع الشيخ عبد العزيز الثعالبي منذ شبابه بالأفكار الإصلاحية، المستمدّة من الكتاب والسنة، ومن مواقف زعماء الإصلاح الديني، الذين كانوا يدعون إلى الرجوع بالإسلام إلى أصوله النّقية الأولى، وتخليصه من الخرافات والأوهام أمثال محمد ابن عبد الوهاب، وجمال الدين الافغاني.

ففي سنة 1895 أصدر جريدة "سبيل الرشاد" لبث تلك الأفكار والدّعوة إلى الإصلاح الديني والاجتماعي، ولكن السلط الفرنسية لم ترض عن اتجاه الجريدة، فقررت تعطيلها بعد سنة واحدة من صدورها، نتيجة حرارة وجرأة مقالاتها في نقد مظاهر التخلف الديني والإجتماعي السائدة آنذاك، ولعلّ التيار المحافظ التقليدي، لعب دورا كبيرا في إيقاف هذه المجلة، لأنها أثارت الشبهات حول مشايخ الإسلام حينذاك، والذين سعوا على مايبدو لدى السلطات الفرنسية من أجل وقف صدور الجريدة،وقد مثلهم شيخ الإسلام "محمد بلخوجة" بعد فضيحة فتوى الشكلاطة[4].

لقد اختلف الكثير من الدارسين لشخصية الثعالبي، حول اتجاهه الفكري والسياسي، فمنهم من صنفه في زمرة المصلحين الدينيين والاجتماعيين، ومنهم من ربطه بالعمل السياسي، إلا أن النّزعة الإصلاحية في أوسع مفهومها واتجاهاتها، قد توضحت في شخصية الثعالبي، والتي أفصح عنها خلال الخطاب الافتتاحي الذي ألقاه في المؤتمر الإسلامي بالقدس (1931/12/7) حين أكد أنّ:"المبادئ الأساسية التي يعمل من أجلها طيلة حياته لا تقتصر على العمل السياسي فحسب، بل ترتكز أيضا على العمل الإسلامي، لمواجهة

[1] خالد، المرجع السابق، ص 53.

[2] أحمد توفيق المدني، "مقال الشيخ سالم بوحاجب"، تقوم المنصور، مجلة سنوية 1925، ص 256-259.

[3] خالد، المرجع السابق، ص58.

[4] صالح الخرفي، **عبد العزيز الثعالبي، من آثاره واخباره في المشرق والمغرب**، ط1، لبنان، دار الغرب الاسلامي، (1995)، ص57.

الغزو الثقافي، وتدعو إلى الإصلاح واليقظة من أجل استرجاع المكانة، التي كانت للحضارة العربية الإسلامية في الماضي"[1].

فمن خلال سيرته النّضالية الإصلاحية، خاض في كثير من القضايا، منها قضية تجديد الدين الإسلامي، الذي يكمن سر خلوده في قدرته على التّطور، وملاءمته لروح العصر، وقوانين المجتمع، وقضية إصلاح النظام الإجتماعي، بإقامة أنظمة إسلامية على أساس العدل والإنصاف، ونبذ الإستبداد والتّسلط، ودعا إلى محاربة الإحتكار والإقطاعية، ونبذ تحكّم طبقة صغيرة في أرزاق العامة (إذ أنه توجد طبقة ممتازة تكتسب باغتصاب الحقوق وفساد النظام لا بجهود طبيعية يستوي فيها الضعيف والقوي)[2].

كما أنه قاوم الطرقية وفسادها الديني، وحسبه أنها كانت من أكبر الأسباب، التي أسهمت في تعطيل تقدم الحضارة الإسلامية، وأساءت كثيرا إلى المسلمين وأخّرتهم عدة قرون. ودعا إلى تخليص الدين الإسلامي من كل ما علق به من خرافات سيطرت على تفكير قسم كبير من المسلمين، فشلّت العقول، وأوهنت الإرادة والعزائم، وقد ظهر ذلك جليا في كتابه "الروح التحررية في القرآن" كنقد لاذع لبعض الممارسات المتعلقة بنشاط الطرق الصوفية والأولياء الصالحين، والزوايا وعلوم السحر والتنجيم، اذ يقول: "إنّ قوة الطرق الصوفية المعتمدة على الأوهام، هي نوع من الشعبية السّمجة المكتسبة بسهولة بين العامة في البادية ثم وسط الطبقات العليا، حيث كبرت واستمدت نفوذا مرعبا"[3]، وهو يحاول أن يثبت الطبيعة التحررية للمبادئ القرآنية، ونفي كل ما علق بها من آراء غريبة، ناجمة عن ممارسات الطرق الصوفية وتعاليم الأولياء الصالحين وعلوم السحر[4].

كما ناقش الثعالبي قضايا فكرية وحضارية بجرأة واضحة، مثل ثنائية "الدين والعقل" من خلال دعوته الى اعادة تنشيط الاجتهاد وإعمال العقل، واعتباره محركا لعملية قراءة التراث من جديد، وإصلاح الحاضر، وتحديد وفهم المبادئ الاساسية للدين الإسلامي، لأن مبدأ عقلنة التراث الإسلامي ما هي الا تثبيتا للروح التحررية الكامنة في الإسلام، وفكرة العقلنة (التحرر الفكري) قد لعبت دورا حاسما في التحولات الحضارية والفكرية والسياسية في الغرب المسيحي، والتي تعتبر أن مسيرة العقل تتجسد في قيمة الحرية الفردية، ويلتقي الثعالبي في هذا الطرح الحضاري والفكري مع كثير من دعاة الإصلاح النهضوي العربي في نهاية القرن

[1] حمادي الساحلي، "الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتفكيره الاصلاحي"، ح.ج.ت، ع27 (1988)، ص 53.
[2] المرجع نفسه ص 62.
[3] الذوادي، الوطنية وهاجس...، ص96.
[4] نفسه

التاسع عشر مثل: الافغاني ومحمد عبده، والكواكبي، ومحمد الخضر حسين، والطهطاوي وغيرهم كثير...إلخ، وهو إثبات لضرورة التوفيق بين الدين الإسلامي من جهة والحرية والعقل من جهة أخرى[1].

وفي نفس السياق عالج الثعالبي قضية التسامح الديني في الإسلام كقيمة انسانية وحضارية تجاه متبعي باقي الديانات الأخرى، فهو يعتبرها من الأصول الأخلاقية، التي دعا إليها كتاب الله عز وجل، وأن القرآن يوصي بأقصى حدود التسامح في أمور الدين، ويوصي بالحرية واحترام كل الآراء، وشجب كل طعن في المعتقدات الفردية أو الجماعية. والإهتداء إلى ديانة ما، لا يجب أن يتم بالقصر أو القوة، بل عن طريق الإقناع والإختيار الحر. وحسبه من مظاهر التسامح، أن الشعوب التي انضمت إلى الإسلام لم تتخل عن دياناتها وعاداتها وتقاليدها[2]. وفي هذا الإطار أحصى الثعالبي 36 سورة و125 آية كلها دعت إلى التسامح في القرآن الكريم، واحترام الديانات الأخرى، ويستنكر –الثعالبي–الفكر الجامد الذي يدعو إلى العنف والتعصب والإنغلاق والظلامية، ويثور على دعاة ذلك، ويرى بأن الدعوة إلى عدم التسامح تفرز الغريزة العدوانية، التي حفرت بين الإسلام وبقية الاديان الاخرى هوّة عميقة وصعبة التجاوز[3].

كما اهتم من جهة اخرى بمشاكل التعليم منذ مرحلة شبابه، وأيّد بدون تحفظ الحركة التي قام بها طلبة جامع الزيتونة سنة 1910 للمطالبة بإصلاح نظام التعليم الزيتوني، وسخر النشرة العربية من جريدة التونسي، للدفاع عن قضية الطلبة، والتّهجم على الشيوخ المتزمتين المعارضين لكل اصلاح، وخصص قسما هاما من كتابه الشهير (تونس الشهيدة) لشؤون التربية والتعليم[4].

ودعا الثعالبي إلى تعميم التعليم، ونشره بين التونسيين لا فرق في ذلك بين ذكر وأنثى، والتأكيد على تلقين كافة المواد باللغة العربية، ومقاومة المشاريع الاستعمارية التي"كادت تجردنا من قوميتنا وشخصيتنا وذاتيتنا"[5]، وكان يرى بأن التعليم القومي للتونسيين لا ينبغي أن يبقى متحجرا ومنغلقا على نفسه، بل يجب أن يكون مواكبا لتطور العصر، مرتكزا على تلقين العلوم الصحيحة، حريصا على الملائمة بين الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة، والمدنية الحاضرة[6].

---

[1] الذوادي، المرجع السابق، ص91.

[2] الطويلي، الزعيم عبد العزيز...، ص29–30.

[3] المرجع نفسه، ص31.

[4] عبد العزيز الثعالبي، **تونس الشهيدة**، ترجمة سامي الجندي، بيروت، دار القدس، ط1 (1975)، ص 57–ص70.

[5] الساحلي، المقال السابق، ص57.

[6] المقال نفسه، ص58.

وناقش الثعالبي قضية المرأة بقوة، وكان من أوائل المصلحين التونسيين، الذين دعوا بكل وضوح إلى تحرير المرأة المسلمة، من خلال كتابه "روح التحرر في القرآن" الذي أصدره عام 1905، وخصص لها فصلا كاملا[1]، يعتبره بعض الكُتّاب أخطر فصول الكِتاب، إذ أنه رسم صورة نقدية تماما لوضع المرأة العربية والمسلمة، وندّد وشهّر بالتّصورات الفكرية والفقهية والاجتماعية، التي اعتمدها وطورها معظم مفكري الإسلام منذ قرون "فإذا كان الإسلام قد أقر المساواة مبدئيا بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالإنسانية والكرامة والأهلية، فإنه نال من هذه المساواة في أمور عديدة من بينها مسألة الإرث. وفي العصر العباسي أقبل الخلفاء العباسيون على الزواج بالإماء الأجنبيات، وانحطّت منزلة المرأة بصورة عامة وأساء الرجل الثقة والظن بها، وهذا ما يفسر انتشار عادة الحجاب التي لم تكن موجودة قبلا لدى العرب"[2].

يبدو أنّ الثعالبي قد تأثر بالأفكار الواردة في كتاب قاسم أمين (تحرير المرأة)، الذي صدر سنة 1899 أي قبل ست سنوات من صدور كتاب (روح التحرر في القرآن) وليس من المستبعد أن يكون قد تعرف على قاسم أمين أثناء إقامته الأولى بالقاهرة في سنة 1897-1902، وربما كان متأثرا من جهة اخرى بمبادئ الثورة الفرنسية وأفكار دعاتها، وإبداء حماسه المفرط في تطبيق تعاليمها على المسلمين[3]، فهل كان الثعالبي صاحب فكر حداثي منحرف؟!.

أما عن القضايا الإسلامية، فقد أخذت حيّزا كبيرا من اهتماماته الإصلاحية، خصوصا بعد رحلته الأولى إلى المشرق في عام 1896، حيث بدأ التوجه الإسلامي الوحدوي يترسخ لديه، ثم ظهر بعد ذلك في كتاباته في جريدته "سبيل الرشاد" 1895 وجريدة "الاتحاد الإسلامي" عام 1911. وتجسّد لديه ذلك الإتجاه من خلال مشاركته في مؤتمر الخلافة المنعقد بالقاهرة عام 1926، كممثل للعراق والملك فيصل الأول، ثم كان من أبرز الساعين في عقد "المؤتمر الإسلامي الأول بالقدس" عام 1931، واسهامه ايضا في إحياء مشروع الوحدة العربية وإنشاء جامعتها، التي روجها رواد القومية العربية ومنظروها الأوائل من أصدقائه كعبد الرحمن الكواكبي ومحمد شكري الألوسي، وعبد الله النديم. وتنامى توجهه العربي بقوة لما يئس نهائيا من تركيا، وفكرة إحياء الخلافة (الجامعة الإسلامية)، وذلك بعد قيام الجمهورية بإسطنبول عام 1923، وإعلان سقوط الخلافة، وعزل آخر خلفاء العثمانيين عبد المجيد الثاني، مُتهما الأتراك العلمانيين بتواطئهم مع الدول المنتدبة على البلاد العربية (الاستعمار الغربي) والحيلولة دون قيام وحدة عربية.

---

[1] عبد العزيز الثعالبي، روح التحرر، ص21-32.

[2] الذوادي، الوطنية وهاجس...، ص102.

[3] سالم الزبيدي، المقال السابق، ص556.

ومن أبرز ما كتب في اتجاهه العروبي مقالة بعنوان "أمراض العالم العربي" بجريدة الإرادة في 1939/01/25، ومقالة في مجلة "الرابطة العربية المصرية عدد 8 جويلية 1937 بعنوان "النهضة العربية ضرورية لسلامة العالم وإنقاذه من مشاكله"، عرض فيها العوامل الموضوعية لوحدة الأمة العربية؛ وهي أنها ذات وحدة عنصرية (العرقية) قائمة على وحدة اللغة، والدين، والتاريخ، والمصالح المشتركة، وعنصر الكراهية المشتركة للاستعمار[1]. وكتب أيضا في سبيل الوحدة العربية خلال الثلاثينات مقالا بمجلة الشهاب الجزائرية سنة 1935 يقول فيه: "الوحدة العربية كيان عظيم ثابت، غير قابل للتجزئة والإنفصال، يشغل قسما كبيرا من رقعة آسيا الغربية، وشطرا من افريقيا، يمتد رأسه في الشرق من المحيط العربي، ويسير غربا إلى المحيط الأطلنطي، ويضم في هذا الشّطر نصف القارة الافريقية"[2]، وهو بذلك كان يبشر لا إراديا بقيام "الجامعة العربية" قبل ظهورها بتسعة أعوام، وكان أول أمين عام لها هو صديقه الاديب الدبلوماسي عبد الرحمن عزام يوم تأسيسها في 19 مارس 1945.

– نماذج من آثاره الفكرية:

كان الثعالبي غزير الإنتاج العلمي والفكري والتاريخي والأدبي، وتَنَوع إنتاجه بين التأليف في التاريخ الإسلامي مثل كتاب "معجز محمد رسول الله"، ومنها في التاريخ الوطني التونسي القرطاجي والقيرواني مثل كتاب "مقالات في التاريخ القديم"، وكتاب "تاريخ شمال إفريقيا"، ومنها في تاريخ المذاهب والأديان.

إلاّ أنّ كتاب "تونس الشهيدة" الذي ألفه في مجال النضال الوطني، والذي نشر أولا بالفرنسية بفرنسا سنة 1920 بعنوان la Tunisie martyre، ونقله إلى الفرنسية المحامي الاستاذ أحمد السقا، يعتبر أهم مؤلفاته، لأنّ هذا الكتاب كشف عن فكره السياسي (الثعالبي) من جهة، ومن جهة أخرى كشف جرأته ونضاله كما كشف مظالم سلطة الحماية الفرنسية بتونس، وفضحها أمام الرأي العام، فنال رواجا كبيرا في فرنسا وتونس، وفي العالم الخارجي بأوروبا والعالم العربي[3]، وقد أرّخ فيه الثعالبي لتونس والوضع السائد فيها قبل انتصاب الحماية، وتطوّر ذلك الوضع في عهد الحماية، مبرزا دور وأثر الحماية الفرنسية في القضاء على مسيرة التطور التونسي في كل الميادين: التعليم، الصحة، اللغة العربية المجالس الدستورية التونسية[4].

---

[1] خالد، عبد العزيز الثعالبي...، المرجع السابق، ص95-96.

[2] عبد العزيز الثعالبي، "الوحدة العربية في طور التحقيق"، الشهاب، مج15، ج6، (جويلية 1935)، ص 309-311.

[3] يوسف مناصرية، **الحزب الدستوري التونسي 1919–1934**، ط1 دار الغرب الإسلامي، بيروت، (1988)، ص 102.

[4] الطويلي، الزعيم الثعالبي...، ص90.

لقد كان من نتائج رواج هذا الكتاب بتونس، أن نمى الشعور بالوطنية في النفوس، وتأثر به الشباب أيما تأثر، ومما قاله الزعيم الحبيب بورقيبة عنه عندما كان تلميذا بالصادقية: "لقد أخفيت الكتاب تحت غطائي، وطالعته خلسة، وأنا متأثر شديد التأثر، فاطّلعت على ما ورد فيه من أرقام، وما تضمنه من معلومات عن الضحايا والفقر، وشعرت بما جرّه لنا الإستعمار من ذل وهوان، وكنت أبكي..."[1]، ويقول أحمد الصافي أحد زعماء الحركة الوطنية التونسية عن الكتاب: "هو شكوى صادرة عن قلب رجل متألم، يعبر عن آلام شعبه"[2].

وقد خاطب هذا الكتاب الضمير الفرنسيي لتذكيره بمبادئ الثورة الفرنسية المبنية على الحرية والعدالة والإخاء، وهو الحريص على أن يراها منتشرة في العالم، وكان الثعالبي، وهو يفسر عظمة المبادئ الفرنسية الأخلاقية في نفوس التونسيين المحبين للعدالة، يريد أن يقدم للفرنسيين عرضا صادقا عن حقيقة حالة تونس المأساوية، والتشهير بسياسة الاستعباد الاقتصادي والسياسي والفكري، والكشف عن الدسائس التي يحيكها المستعمرون للشعب التونسي باسم الشعب الفرنسي، ويقول في مقدمة كتابه: " إن إرادتنا، في هذه الساعات التي تتصف فيها الشعوب من مظالم التاريخ، أن نفضح لشعب فرنسا النظام الذي تمليه علينا حكومته منذ أربعين عاما دون علم منه"[3]، كما كشف عن سياسة سلطة الحماية العنصرية القائمة على وجود طبقتين اجتماعيتين: الأولى أوربية مدللة ممتازة غازية، تحميها قرارات الحكومة، وسماها (العرق الاعلى)، والثانية تونسية ضعيفة مُستَغلة مضطهدة محرومة من جميع الحقوق وهي (العرق الادنى)[4].

لقد نال الكتاب –رغم نقده السياسة الاستعمارية في تونس–اعجاب وتقدير البرلمانيين الفرنسيين، فساند بعضهم القضية التونسية، كما طلب بعضهم الآخر مزيدا من المعلومات والتوضيحات، بل طلبوا من صاحبه لقاءات استفسارية، ونشرت بعض فصول الكتاب في الصحف الفرنسية والعالمية[5]. كما نال هذا الكتاب إعجاب الحزب الاشتراكي الفرنسي، الذي كاتب الثعالبي بتاريخ 10 نوفمبر1919 يقول في هذا السياق: "إن هذا الكتاب يعتبر هو النّص المعبّر بدقة عن مطالب التونسيين، فهو جدير بأن يكون الحلقة

[1] الطويلي، المرجع السابق، ص55.

[2] نفسه.

[3] الثعالبي، تونس الشهيدة...، ص26.

[4] المصدر نفسه، ص194.

[5] **د.ك.و.ت**، أرشيف عبد العزيز الثعالبي، (مادة مخطوطة) وثيقة رقم2، رقم الترفيف:A-MSS-22104 ، أنظر الملحق رقم 03، ص 444.

الرئيسية من سلسلة النشاطات الوطنية، التي احتاركم الشعب التونسي للقيام بها، أمام رجال الأمم المنصفين في العالم[1].

كذلك يعتبر كتاب"**روح التحرر في القرآن**" من أبرز مؤلفات الثعالبي في مجال الفكر الإصلاحي التّحرري في ضوء الكتاب والسنة، جاء تأليفه بعد سجن الثعالبي بتهمة الإساءة إلى أولياء الله الصالحين، والطعن في فصاحة القرآن، وأراد من خلاله أن يوضح للفرنسيين أن الإسلام هو دين المدنية، والتقدم، ودين التسامح وتحرير المرأة، وقد ساعده في نقله إلى اللّغة الفرنسية كل من سيزار بن عطار، والهادي السبعي المترجم بمحكمة الدريبة، وهو من مناصري الثعالبي ووكيل مجلة المنار بتونس[2]. وأهم المحاور التي تضمنها هذا الكتاب يمكن إيجازها في النقاط: نقد الفهم المتحجر للإسلام، وتثبيت فكرة عقلنة التراث الإسلامي، وأيضا نقد الممارسات الظلامية والمتخلفة في اطار التدين الشعبي والنخبوي (الطرق الصوفية، والأولياء وعلوم السحر)، وتأكيد الطابع الإنساني للدعوة الإسلامية، وتطرق الى قضايا المسألة الاجتماعية الأكثر إلحاحا في الفكر والتراث الاسلامي، وهي قضية المرأة، ودراسة النموذج التاريخي للإصلاح النهضوي، ويقصد بذلك التجربة المصرية في عهد محمد علي[3].

إنّ قراءة الثعالبي للتراث العربي الإسلامي، تعتمد نظرة نقدية حديثة وجريئة، تفرق بين جانبين بارزين في ذلك التراث الفكري والثقافي العربي الإسلامي، السلبي منها والايجابي، وهي دعوة للتخلص من كل العوامل: الفكرية، الثقافية، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، التي تنتج حالة التخلف والضعف، التي يعرفها المسلمون في ذلك الوقت، وهو ما جعل بعض الأوساط الدينية مصدومة، تنطلق في فكرها وممارستها من بعض الأفكار المسبقة والمعطيات المقدسة، والمسَلّمَة بشكل يستحيل معها ممارسة النقد والتمحيص والاختيار الحر، ومن هؤلاء بعض شيوخ الزيتونة المحافظين، الرافضين لكل تجديد، وزعماء الطرق الصوفية[4].

وفي مجال كتابة تاريخ الحركة الوطنية التونسية، نجد مؤلّفا هاما للثعالبي، تمثل في كتاب "**الكلمة الحاسمة**"، الذي حرره في أواخر 1937 أي بعد ثلاث سنوات من انعقاد مؤتمر قصر هلال في 2 مارس 1934 وسبق أن نُشر عن مطبعة الإرادة التونسية بعنوان "**بيان عام إلى الأمة التونسية، الكلمة الحاسمة للزعيم الأوحد الشيخ عبد العزيز الثعالبي**"، ويبسط هذا الكتاب صفحة من صفحات الصّراع بين اللّجنة

[1] مناصرية، المرجع السابق، ص115.

[2] الطويلي، الزعيم الثعالبي...، ص42.

[3] الذوادي، الوطنية وهاجس...، ص89.

[4] المرجع نفسه، ص 92.

التنفيذية (الدستوريين القدامى)، والديوان السياسي (الدستوريين الجدد)، ويصف الظروف السياسية، والنفسانية التي أحاطت بالإنشقاق والخلاف، الذي وقع في عمق الحزب الدستوري، ويبرز المساعي الحميدة، التي قام بها الثعالبي من أجل الوفاق بين المتصارعين الدستوريين إلاّ أنّ هذه المساعي باءت بالفشل[1].

ويبدو أن جوهر الصراع بين جناحي الحزب، تخصّ في المقام الأول صيغ وأساليب النضال، حيث إتهم جماعة "الديوان السياسي"[2] أعضاء "اللجنة التنفيذية" بالتقاصر عن الإتصال بالشعب، ولايرومون العمل الجماهيري، ولا يتوخون حدا أدنى من الأساليب الديمقراطية في تسيير هياكل الحزب، وأخذ القرارات والمبادرات، ولا يعتمدون المقاومة النشيطة والايجابية ضد السلطات الاستعمارية.أما "اللجنة التنفيذية" فقد حصرت انتقاداتها لجماعة الديوان السياسي في طبيعة خطهم السياسي القائم على الطعن في شرعية قيادتهم (اللجنة التنفيذية) للحركة ومصداقية توجهاتهم وممارساتهم[3].

– تراثه الصحفي:

اعتمد عبد العزيز الثعالبي في نضاله الإصلاحي والحزبي على الصحافة، فكتاباته الصحفية، تشكل جانبا مهما من تراثه الفكري زيادة على مؤلفاته العلمية، فأول عمل صحفي قام به في ميدان إصدار الصحف، هو إنشاؤه لجريدة "سبيل الرشاد" في 1895/12/16 وهي دورية أسبوعية، تعبّر عن إتجاه سياسي، يناهض سلطة الحماية، وقد عبّر الثعالبي في افتتاحية العدد الأول منها عن منهجه بل مشروعه الكبير المتمثل في خدمة الإسلام والمسلمين مراعيا مقتضيات العصر، والبحث عن أسباب وعلل التّخلف والضعف الذي استشرى في كيان الامة الإسلامية. والجريدة موجهة من جهة للمسلمين لحثهم على العمل والإجتهاد من أجل التقدم والرقي، ومن جهة أخرى إلى الأوروبيين والغربيين عموما لإفهامهم أنّ الإسلام ليس عنوانا للتخلف والتقهقر كما يعتقدون. وتناولت الجريدة أيضا مواضيع متنوعة منها أخبار الدولة العثمانية، والأقطار الإسلامية، والعدوان الانكليزي على بلدان المشرق وبيان دسائسه، وقضية المسلمين المضطهدين في روسيا، والخلافة الإسلامية[4].

---

[1] الطويلي، المرجع السابق، ص93.

[2] إنّ التباين في الثقافة أدى إلى إختلاف في المنهج وأسلوب العمل بين الجيلين، جيل الشباب المتطلع نحو التّجديد والإقتباس من الحضارة الغربية، وجيل الشيوخ الذي تعوّد على طريقة في الكفاح تقوم أساسا على الإحتجاج، ونشر المقالات المطولة في الصحف، وهذا الأسلوب لم يعد يرضي الشباب، الذين تعودوا بحكم تجربتهم بالمهجر على أساليب التنظيم الحزبي وتكوين الخلايا الحزبية والتنظيمات السّرية. للمزيد أنظر: عبد الله، المرجع السابق، ص 61.

[3] الذّوادي، الوطنية وهاجس...، ص 52.

[4] عبد العزيز الثعالبي، "إفتتاحية الجريدة"، سبيل الرشاد، تونس، ع1 (1895/12/16)

ويبدو أنّ الثعالبي خلال هذه الفترة تأثر كثيرا في كتاباته بمدرسة "المنار" وأفكار محمد عبده وأستاذه جمال الدين الافغاني[1]. وقد عكست جريدة "سبيل الرشاد" منذ تأسيسها التّوجه الإسلامي الوحدوي (Panislamisme)في فكر الثعالبي، خصوصا بعد رحلته إلى المشرق عام 1896، وتعرفه إلى زعماء الجامعة الإسلامية[2] أمثال محمد عبده، محمد رشيد رضا، والكواكبي وغيرهم، ولذلك ارتبط ارتباطا شديدا بالدولة العثمانية وبسلطانها عبد الحميد، ووصفه بأحسن الاوصاف، قائلا: "لولا الطالع الحميدي في أفق هذا الزمان لإنقضّت من الجامعة الإسلامية اركان وهدمت اركان هذا البنيان من عالم الأمكنة وخيال العقول"[3].

وقد صودرت هذه الجريدة في مطلع نوفمبر 1896 بسبب مقالة أصدرها الثعالبي، ينتقد فيها "فتوى الشكلاطة"، التي أصدرها شيخ الإسلام الحنفي "أحمد بن الخوجة" للسماح لشركة فرنسية بتونس لترويج بضاعتها، فأثارت هذه المقالة التهديد والوعيد ضده من قبل أنصار المفتي والمعمرين، وتوقفت الجريدة عن الصدور بأمر من الاقامة العامة[4].

وفي سنة 1909 اشترك الثعالبي مع الزعيم علي باشا حمية في تأسيس جريدة التونسي، حيث صدر أول عدد لها في 8 نوفمبر 1909، وآخر عدد في 11 مارس 1912 واختصّ الثعالبي بكتابة المقالات باللغة العربية في هذه الجريدة تحت عنوان"سانحة".

وكان الزعيم "علي باشا حانبة" يصدر جريدة التونسي باللّغة الفرنسية، ففكر الثعالبي معه في إصدار نسخة أخرى بالعربية تحمل نفس الإسم، يشرف عليها الثعالبي نفسه، وينقل إليها المقالات المترجمة من الفرنسية، بمساعدة صديقه الصادق الزمرلي[5]. وتناولت مواضيع سياسية وثقافية ودينية، تدعو كلها إلى إصلاح الوضع الاجتماعي والتعليمي، خاصة وضع المرأة، كما اشترك علي باشا حمبة مع الثعالبي أيضا في إصدار جريدة "الاتحاد الإسلامي"، التي ظهر عددها الأول يوم 19 أكتوبر 1911، وهي جريدة سياسية إسلامية، صدر منها ستة أعداد، ظهرت إثر إعلان الحرب بين إيطاليا والدولة العثمانية، بسبب الغزو الايطالي لليبيا عام1911، وتوقفت إثر أحداث الزلاج بقرار إستعماري في 1911/11/8، وهي ذات نزعة قومية إسلامية تدافع عن الخلافة العثمانية، وكانت مقالات الثعالبي فيها كلها تقريبا إنتصارا للدولة العثمانية، وتشهيرا بالغزو

[1] المنصف الشنوفي، "مصادر ...، المقال السابق ص93.

[2] خالد، المرجع السابق، ص95.

[3] الثعالبي، "أعداء الترك "، سبيل الرشاد، ع9 (29 /1896/03).

[4] الطويلي، المرجع السابق، ص 64.

[5] خالد، عبد العزيز الثعالبي...، ص 94.

الإيطالي لليبيا، والتعريف بالخلافة الكبرى، والدفاع عن الجامعة الإسلامية، كما في قوله: "إن الجامعة الإسلامية هي بخلاف ما يتوهمه بعض قصّار النّظر من الأوروبيين... أن قوامها مناهضة المسيحية والتبشير بالدعوة الإسلامية...، بل هي رابطة دينية تجمع قلوب المسلمين على قلب رجل واحد، ذلك الذي تتوحد فيه المحبة والعواطف والأميال، لا ريب أن الإسلام (افترض) على المسلمين طاعة الخليفة وهو رأس الجامعة مهما كان جنسه"[1].

ويرى أحد الباحثين أنه بين 1904-1918 لم ترق من الصحف الصادرة في تلك الفترة إلى مستوى الجريدة الناطقة باسم برنامج سياسي واضح إلا صحيفتي "التونسي" ونشريتها العربية، وجريدة "الاتحاد الإسلامي"، وكانت جريدة التونسي حسبه، قد ساعدت على وحدة الوطنيين والمثقفين، ونمو الوعي الوطني، لما كانت تنشره من دراسات عديدة تتعلق بوضع البلاد الداخلي، وتطور الافكار والاماني، التي لقيت اقبالا شديدا لدى الاهالي المسلمين، وكانت تسحب في ألف وخمسمائة نسخة[2].

وفي عالم **المجلات الإصلاحية**، أصدر الثعالبي مجلة الفجر في أول أوت 1920 كمجلّة علميّة عمرانية أخلاقية تصدر مرة كل شهر، تناولت مواضيع ذات علاقة باللّغة العربية والتّربية والأخلاق والحريّة والشورى، وأخبار البلاد الإسلامية، لاسيما تركيا الجديدة. وإذا كانت أغلب المقالات لا تحمل اسم الكاتب، فإن أغلبها معروف للثعالبي، خاصة منها الإفتتاحيات، والفصول التاريخية، فقد نشر فيها كتابه "سقوط الدولة الاموية" وهي دراسة واسعة للأدوار الأخيرة للحكم الأموي مع إستقصاء عوامل السقوط[3].

وممن كتب في مجلة الفجر "محمد نعمان"، "البشير صفر"، و"أحمد بن ميلاد"، و"عثمان الكعاك"، و"محمد المكي بن الحسين"[4].

كما كانت للثعالبي إسهامات فكرية وإصلاحية، في مجلات وصحف خارج تونس في المشرق خصوصا بعد إستقراره هناك خلال إقامته الطويلة بين 1923-1937، وقبلها بين (1896-1902)، ومنها تحريره لمقال حول "مستقبل العالم الإسلامي" في جريدة "الموسوعات المصرية"، بإمضاء "الفاتح المغربي"، ودعا من خلاله إلى عقد مؤتمر عام لدراسة طرق علاج أحوال المسلمين، فأثار بذلك ردود فعل إيجابية،

---

[1] عبد العزيز الثعالبي، "فاتحة الجريدة"، الاتحاد الإسلامي، ع1، (1911/10/19).

[2] الزيدي، المرجع السابق، ص35-36.

[3] القصّاب، المرجع السابق، ص339.

[4] خالد، عبد العزيز الثعالبي...، ص23-24،

ونقاشا حماسيا في أوساط المثقفين، وظلّ مشروع المؤتمر الإسلامي يختمر في فكره، حتى تم انعقاده عام 1931[1].

ومن جهة أخرى، ساهم الثعالبي في تأسيس صحافة المشرق والتحرير فيها، حينما كان في صدارة الموحين بإصدار "مجلة الرابطة العربية" القاهرية، ذات الصيت الأدبي، والداعية إلى "الوحدة العربية"، والتي كتب فيها عديد المقالات حول الوحدة العربية، منها مقال بعنوان "نهضة العرب ضرورية لسلامة العالم وإنقاذه من مشاكله"[2]، ويبدو أنه قصد من وراء تلك المقالات هدفين أساسيين، أولا خدمة الأمّة الإسلامية، وتوعيتها بمصيرها المهدد ومسؤوليتها الخطيرة، وثانيا تعريفها بأحوال تونس وما يعانيه مسلموها في ظل حكم الحماية الفرنسية[3].

تلك هي الأفكار، التي عبر عنها الشيخ عبد العزيز الثعالبي، في مختلف كتاباته الصحفية ومؤلفاته، وهي تنمّ عما كان يتميّز به الرجل من بعد وسعة اطلاع وغيرة على الإسلام والمسلمين، ورغبة صادقة في تنقية الدين الإسلامي مما علق به من خرافات وأوهام، ودعوة إلى التجديد والتحرر والتلاؤم مع مقتضيات العصر، ويتضح من كل ذلك أنه قد اتبع في مساره الإصلاحي الديني والاجتماعي، نفس الطريق الذي سلكه رجال الإصلاح المسلمون، ممن سبقوه أو عاصروه، وقد قال في شأنهم أحد البارزين منهم، وهو الشيخ محمد عبده: "إنّ الغرض الذي يرمي اليه جميعهم، انما هو تصحيح الإعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين، حتى اذا سلمت العقائد من البدع، تبعها سلامة الأعمال من الخلل والإضطراب واستقامة أحوال الأفراد واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية، دينية ودنيوية، وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة، وسَرَى الصلاح منهم إلى الامة[4].

---

[1] خالد، المرجع السابق، ص125.

[2] عبد العزيز الثعالبي، "نهضة العرب ضرورية لسلامة العالم وإنقاذه من مشاكله"، مجلة الرابطة العربية، ع8، (جويلية 1937)، (نقلا عن: خالد، المرجع السابق، ص97).

[3] مناصرية، المرجع السابق، ص 86.

[4] أمين، المرجع السابق، ص 331.

2-4 الإمام محمد الطاهر بن عاشور:

هو الشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور بن محمد بن عاشور من بيت آل عاشور الأشراف الأندلسيين، ولد بتونس 1879م بضاحية المرسى من أحواز تونس الشمالية[1]، يرجع أصل أسرته إلى بلاد الأندلس، ثم انتقلت إلى (سلا) بالمغرب، ومن بعد ذلك نزحت إلى تونس[2].

فهو سليل أسرة عريقة في العلم، فجده لأبيه محمد الطاهر بن عاشور كان عالما تقلد مناصب هامة كالقضاء والإفتاء، والتدريس، والإشراف على الأوقاف الخيرية وعلى بيت المال، والعضوية بمجلس الشورى، وله مؤلفات مطبوعة، ووالده الشيخ محمد بن عاشور، وهو إن لم تكن له آثار علمية، إلاّ أنّه برز في ميدان المسؤوليات الوظيفية، بتوليّه رئاسة مجلس إدارة جمعية الأوقاف، وغيرها من الوظائف الهامة، وكان جدّه لأمه العلاّمة محمد العزيز بوعتور عالما كبيرا تولى وزارة القلم، ثم عُين وزيرا للمال، فوزيرا أكبر، إلى غاية انتصاب نظام الحماية على تونس عام 1881، وقد وفّرت هذه العائلة جوا مناسبا وعناية فائقة في مجال تنشئة و تربية الإبن محمد الطاهر بن عاشور العلمية[3].

- تكوينه العلمي وتأثير شيوخه:

كانت أوليّات تعليمه، متمثلة في القراءة والكتابة، وحفظ القرآن في وقت مبكر، والإلمام ببعض جوانب اللّغة الفرنسية، وهو ما لم يتح لأقرانه آنذاك، ثم التحق بالجامع الأعظم عام 1897 واجدا في شيوخه التوجيه العلمي والأدبي اللائقين، منهم نخبة من الفقهاء المعروفين: من أمثال عمر بن الشيخ، وصالح شريف، ومحمد النّخلي، ومحمد النّجار ومحمد بن الخوجة، والشيخ سالم بوحاجب، ومحمد العزيز بوعتور[4]، وعَبْرَ هؤلاء العلماء تلقى الشيخ ابن عاشور مبادئ الفكر الإصلاحي لأوائل الزعماء الإصلاحيين التونسيين من أمثال، فكر خير الدين باشا وجماعته؛ على غرار الشيخ محمود قبادو، ومحمد بيرم الخامس، وأحمد بن أبي ضياف ومحمد بن عثمان السنوسي[5].

---

[1] جمال حمود أحمد أبو حسان، "الإمام محمد الطاهر بن عاشور (**سيرة ومواقف**)، م.أ.د.إ، الأردن، مج5، ع(2/أ) 1430هـ/2009 م، ص57.

[2] بن عاشور، أليس الصبح...، ص7.

[3] بلقاسم الغالي، **شيخ الجامع الاعظم محمد الطاهر بن عاشور، حياته وآثاره**، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 1996، ص 40 -41.

[4] إسماعيل الحسني، **نظرية المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور**، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط1، 1995، ص ص80-86.

[5] حسين المزوغي، "من أجل ترجمة متكاملة لحياة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، الهداية، تونس، ع6، السنة 23، ص60.

أحرز ابن عاشور بعد مضي سبع سنوات على دراسته بالزيتونة على شهادة التطويع سنة 1899 ملمّا بعلوم متنوعة مثل النحو، والصرف، والبلاغة والمنطق من جهة، وعلوم المقاصد كتفسير القرآن والحديث ومصطلح الحديث والكلام وأصول الفقه والفرائض من جهة ثانية[1].

وجدير بالذكر أن لبعض شيوخه الاعلام أثرا فعالا في تكوينه العلمي وفي مزاجه الفكري، ونخصّ بالذكر من هؤلاء شيخين ذاع صيتهما في أوائل القرن العشرين، وكان لهما وزن كبير في الأوساط العلمية، أولهما الشيخ سالم بوحاجب، وهو من المصلحين والمحققين الكبار، لازمه ابن عاشور فقرأ على يديه "صحيح البخاري" بشرح القسطلاني قراءة وتحقيق، وأجزاء من (شرح الزرقاني) على الموطأ، والثاني جده محمد العزيز بوعتور، الذي كانت له عناية خاصة به، وفضلا عن دراسة بن عاشور لبعض أمهات الكتب على يديه، فإن الأستاذ بوعتور قد فتح له خزانة كتبه الثرية، وخصص له منها مجموعة من الكتب في الحديث والبلاغة؛ مثل متن البخاري، وكتاب المفتاح للسكاكي، ليوسع معارفه ويعمقها[2].

ومن جهة أخرى تأثر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بالحركة الإصلاحية، التي تزعمها جمال الدين الأفغاني، وتابعها من بعده تلميذه الشيخ محمد عبده، عن طريق اطلاّعه على مجلة "العروة الوثقى"، والتقائه بالشيخ عبده عند زيارته الثانية لتونس سنة1903 [3]، وكان من أبرز المتابعين لحركته ونشاطه بتونس، وهو الذي ألقى خطاب استقبال الشيخ عبده الذي أبدى فيه تأثره البالغ بأفكاره وإعجابه الكبير باتجاهه الإصلاحي[4]،وكان يومئذ شابا في الرابعة والعشرين، حتى اعتبره البعض من الرجعيين[5] (المحافظين) ، سفيرا لدعوة المجددين بجامع الزيتونة.

- **إسهاماته الفكرية والادارية:**

توزعت أعمال الرجل في أكثر من مجال، أبرزها مجال الادارة، ومجال الإصلاح، ومجال التعليم، ومجال التأليف. ففي مجال الإدارة، تقلّب الطاهر ابن عاشور في عدة وظائف، منها تسميته قاضيا مالكيا سنة

---

[1] محمد الحبيب بن الخوجة، **شيخ الإسلام الامام الاكبر الطاهر بن عاشور**، ج1، ط1، قطر، وزارة الاوقاف الاسلامية، 2004، ص 154.

[2] عبد العزيز بن يوسف، "مشروع اصلاح التعليم الزيتوني من خلال كتاب" اليس الصبح بقريب 1903-1910"، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون، **العلامة السيخ محمد الطاهر بن عاشور، واسهامه في تجديد الفكر الديني**، تونس وزارة الشؤون الدينية، سلسلة آفاق اسلامية، ع9، 1996، ص ص 162-163.

[3] بن الخوجة: المصدر السابق، ص156.

[4] حسان الحناشي، "دراسة مقارنة في مواقف تفسير المنار وتفسير تحرير التنوير من مسألة تعليم المرأة"، الحياة الثقافية، تونس، ع 215 (سبتمبر2010).

[5] من هؤلاء المحافظين الذين إصطدم بهم ابن عاشور في مساره الإصلاحي: الشيخ محمد بيرم، والطاهر جعفر، وصالح الشريف وغيرهم.للمزيد أنظر: الغالي، المرجع السابق، ص58.

1913، وتعيينه باشى مفتي (1927)، وشيخ الإسلام المالكي (1932) وشيخ الجامع الأعظم في ذات السنة، وهما اللقبان اللذان إختصّ بهما عن غيره[1]، وفي سنة 1945 عاد مرة ثانية إلى مشيخة الجامع الأعظم، بعد أن عزل عنها سنة 1933 بعد إضراب طلبة الجامع، بسبب شبهة "فتوى التجنس"، التي نسبت إليه، ولما عاد للمرة الثانية لرئاسة الزيتونة، بقي فيها إلى أن اعتزل ذلك المنصب سنة 1951 ،ويقال أن اعتزاله كان بسبب عودة قضية التجنس والحديث عنها[2].

وبعد الاستقلال سُمي عميدا للجامعة الزيتونية سنة 1956، وبقي في منصبه ذلك إلى غاية سنة 1962، حين ألغيت الجامعة الزيتونية للشريعة وأصول الدين، وأصبحت كلية ضمن الجامعة التونسية، وتسمى اليوم بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، وعين ابنه الفاضل عميدا لها فيما بعد. وإعتبارا لمكانته الفكرية واعترافا بإطلاعه الواسع على علوم الإسلام والعربية عين سنة 1940 عضوا بالمجمع اللغوي بالقاهرة، ثم عضوا مراسلا للمجمع العلمي العربي بدمشق 1955.

وما تعلق بالجانب الإصلاحي لديه، فإن أبرز الجهود الإصلاحية، التي قام بها هي تلك المبادرات الهادفة لتطوير البرامج التعليمية للزيتونة، والتي ضمنها في كتابه أليس الصبح بقريب، وكان جريئا في ذلك رغم ما اعترض سبيله الإصلاحي من عقبات كأداء، تمثلت في الجناح المحافظ في الزيتونة، تزمتا أحيانا وخوفا من تيار الإصلاح وما يحمله من دفع تجديدي قد يعصف بالمؤسسة الزيتونية[3]، واعتبر الشيخ الفاضل بن عاشور ذلك التعيين على رأس الجامع الأعظم سنة 1932 إنتصارا للحركة الطلابية والحركة الإصلاحية، وكان من انجازاته التاريخية، التي تحققت على يديه ،إنشاء فروع للجامع في أطراف البلاد التونسية، وقد كانت أمنية من أمنياته القديمة، يقول في ذلك:"كان إحداث تعليم منظم بفروع الجامع الأعظم، من أهم ما سعيت إليه، أيام قمت بخطة نيابة الدولة لدى النظارة العلمية، وبعد دأب على ذلك السعي صدر الترتيب المؤرخ في12شعبان سنة 1331[4]، وبه غرست نواة دوحة التعليم الإسلامية المنظم في المدن الخمس، وعُدّ يومئذ تقدما عظيما وسطرا من التاريخ قويما"[5].

[1] فتحي حسن ملكاوي، **ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد الاسلامي المعاصر**، ط1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، (2011)، ص204.

[2] الحسني، المرجع السابق، ص88.

[3] جمال أبو حسان، المقال السابق، ص63.

[4] الموافق لـ 16جويلية 1913م.

[5] المجلة الزيتونية، "خطاب ابن عاشور في الفرع الزيتوني لصفاقس"، مج6، ج2 و3، (جويلية-أوت 1955)، ص380.

وقد بلغ عدد فروع الزيتونة 27 معهدا علميا، وقد خصص فرع للبنات الزيتونيات بتونس وأنشأ فرعين زيتونيين بالجزائر، وانتقل عدد الطلبة الزيتونيين من ثلاثة آلاف إلى خمسة وعشرين ألفا، كما ارتفع عدد الشيوخ المدرسين تبعا لذلك، ووقع تقسيم التعليم الزيتوني إلى شعبتين، الشعبة الأصلية، وتعتمد فيها الدراسة على المواد الشرعية مع الآخذ بعلوم الحساب والفلسفة والتاريخ والجغرافيا، والشعبة العصرية تلم بالعلوم الشرعية مع الاخذ بالعلوم الرياضية والفلسفية واللغات[1].

كما شملت عناية الشيخ بن عاشور إصلاح الكتب الدراسية وأساليب التدريس ونوعية العلوم المدرسة، حيث حثّ شيوخ الزيتونة على بذل الجهد في التأليف العلمي، وضرورة نقدهم للأساليب والمناهج الدراسية، واختيار أحسنها اثناء الدرس ومراعاة تربية الملَكة بدل شحن عقل الطلاب بمعلومات كثيرة، ربما لا يحسنون التصرف فيها، وفي عهده وقع الاهتمام بنوع من العلوم والفنون، كان الاعتناء بها محدودا وهي الإنشاء والتاريخ والأدب، وأيضا الإهتمام بالعلوم الطبيعية وعلوم الحساب، وروعي في تخصصات التعليم العالي للزيتونة التبحر والتوسع العلمي خصوصا في العلوم الشرعية من معرفة الأحكام وأدلتها، وأصول العقيدة ومقاصد الشريعة وأسرار التنزيل، وتقوية ملكة الترجيح وطرق الاستدلال، ولذلك الغرض اختيرت كتب أعلام الشريعة مثل: (شرح ابن رقيق العيد على أحاديث العمدة، وكتاب شرح العقائد النفيسة وكتاب أعلام الموقعين)، وفي القسم الأدبي ضرورة معرفة الأدب الرفيع وتربية الذوق، وتوسيع دائرة التفكير، وتقوية ملكة النقد، والتمكن من اللغة وأدوات التعبير وتقنياته، ومن الكتب التي حثّ على تدريسها "تفسير البيضاوي" و"دلائل الاعجاز" و"الكامل للمبرد"، وفي معاهد التعليم الزيتوني أحدثت بعض الاقسام وزودت بالسبورة كوسيلة للتوضيح والشرح، وبدأ الحديث عن الوسائل التعليمية المتنوعة ذات المنفعة الكبيرة في التعليم [2].

إن ما قام به الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في مجال اصلاح التعليم الزيتوني، يتجاوز الاطار السلفي المشرقي، ويعد ثورة تقدمية على سبيل تحديث المناهج والمقررات البيداغوجية: "ذلك أن الشيخ ابن عاشور في كتابه (أليس الصبح بقريب) قد لاحظ واقترح وهدم وبنى في جرأة تبلغ أحيانا حد الثورة، فقد تكررت بصورة مكثفة في كلامه كلمات: الفساد الخلل، النقص، كما تنوعت فيه أساليب الثورة على المحافظة والمحافظين والجمود والجامدين، كما جعل حركته الإصلاحية تتجاوز السلفية، إلى بناء تصور مستقبلي عقلي بإنشاء تعليم عصري يلائم بين مقومات الدين الصحيح ومتطلبات العصر، والذي يقرأ كتابه المذكور بتحرٍ

---

[1] الغالي، المرجع السابق، ص60.

[2] المرجع نفسه، ص 61.

وموضوعية، يدرك الجرأة الكبيرة في آراء الشيخ خصوصا إذا وضعناها في اطارها التاريخي وعلاقة الرجل بالزيتونة والزيتونيين[1]، كما عنى ابن عاشور بقضية المرأة، فكان من الرّواد الداعين إلى تحريرها، وتمكينها مما شرع الله لها.

مؤلفاته وآثاره العلمية: إن تونس لم تعرف في عصره رجلا عالما مؤلفا أوفر انتاجا وأغزر فائدة للمجتمع في مجال الثقافة منه، كما دلت على ذلك آثاره العلمية[2]، والتي تنوعت بين مؤلفات في العلوم الإسلامية ومؤلفات في العربية وآدابها.

وأهم هذه الآثار وأشهرها على الإطلاق تفسيره الضّخم الموسع لكتاب الله الكريم، المعنون: "بتحرير المعنى الشديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد" والمشهور بالعنوان المختصر من قبل الشيخ نفسه: "التحرير والتنوير من التفسير"، والمعروف اليوم بـ "تفسير التحرير والتنوير" وهذا التفسير الجليل في الواقع لم يُجعل للعامة ولا الخاصة من القراء...وإنما هو لخاصة الخاصة من الباحثين والدارسين من أهل التحقيق[3]، وهذا التفسير الذي قضى في تحريره ووضعه خمسين عاما كاملة، هو أدلّ الكتب وأقدرها على التعريف بابن عاشور وبثقافته، وهو بحق كما قال أحد الكتاب "ثمرة العزيمة الصادقة، والمقدرة العجيبة على العمل"[4]،

وقد طغى هذا التأليف على جميع الجوانب العلمية الأخرى لدى ابن عاشور مثل، علم الحديث، ومقاصد الشريعة ومؤلفاته وتحقيقاته الأدبية واللغوية واصلاحاته التربوية[5]، وهو يستهدف من خلال هذه الموسوعة الإسلامية الضخمة، الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد، ونبذ التقليد الأعمى وإصلاح المجتمعات الإسلامية، والارتقاء بأوضاعها المختلفة وخاصة الدينية منها إلى ما هو أفضل[6].

أما كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، فقد حاول مؤلفه التأسيس لعلم جديد في علوم الدين والفقه وهو "علم مقاصد الشريعة" كعلم بديل لعلم أصول الفقه، وعكس هذا الكتاب عمق وشمولية فكر الرجل، وطبيعة نظرته إلى قضايا الشريعة، كما اعتبره البعض "تأسيسا كبيرا لذاتية هذا العلم، ورسما لإطاره الذي يميزه عن غيره" وأيضا محاولة في دفع الكتابة "في علم مقاصد الشريعة خطوة بل خطوات، بعد ما وصلت إليه على

---

[1] بن يوسف، المقال السابق، ص210-211.

[2] الغالي، المرجع السابق، ص 68.

[3] محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح...،ص11.

[4] الحسني، المرجع السابق، ص 97. وينظر أيضا، علي الشنوفي، "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، ح.ج.ت، ع10 (1973)، ص 7.

[5] الغالي، المرجع السابق، ص75.

[6] الحناشي، المقال السابق، ص 45.

يد العزّ بن عبد السلام والشاطبي"[1]، وتعمل أيضا على مراجعة وتعديل وتكميل ما كتب عن مقاصد الشريعة[2] في كتابات تراث المقاصد[3].

وفي مجال الإصلاح التعليمي يعتبر كتاب" أليس الصبح بقريب" وثيقة اصلاحية مرجعية في تاريخ الحركة الإصلاحية في تونس، انفرد ابن عاشور بالتّميز فيها، عن باقي المصلحين المعاصرين له، وقد بدأ في تحرير هذا الكتاب سنة 1903، وأتّمه سنة1927، تناول فيه موضوع الإصلاح التعليمي بجامع الزيتونة منذ سنة 1842 إلى 1910[4]، وقد عالج في كتابه المذكور نظرته الإصلاحية للتعليم الزيتوني خاصة والتعليم الإسلامي في غير الزيتونة عامة[5].

2-5-الطاهر الحداد؛ المصلح الثائر:

يعتبر هذا المصلح[6] علامة بارزة في الفكر الإصلاحي التونسي، لإرتباطه باتجاه إصلاحي حداثي، فكان من غير المعقول أن يلقى قبولا وتأييدا في عصره ومجتمعه، المكبل بالمحافظة والرجعية، حيث اقترن اسم الحداد بقضايا إصلاحية إجتماعية، أثير من حولها كثيرُ من الجدل الإصلاحي، وانقسم حيالها المصلحون بين موافق ومخالف، ألا وهي قضية المرأة التونسية، وما ارتبط بها من إشكالات كثيرة منها: تربيتها وتعليمها، وسفورها وحجابها، وحياتها الإجتماعية وما يتصل بها أيضا، مثل دورها الأسري، ووضعيتها متزوجة ومطلقة وحقوقها المترتبة في نظر الدين والشرع،كالطلاق، الميراث، تعدّد الزوجات...الخ[7].

وقد تضمن كتابه الصادر سنة 1930 كل تلك الأفكار التّقدمية حول المرأة التونسية، تحت عنوان "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"[8]، وأثار يومها ضجة كبيرة بين علماء الزيتونة، وسعت النّظارة العلمية للزيتونة،

---

[1] الحسني، المرجع السابق، ص 98.

[2] للمزيد حول تعريف نظرية مقاصد الشريعة عند ابن عاشور، أنظر: الحسني، المرجع نفسه، ص 31-32.

[3] المرجع نفسه، ص 19.

[4] بن عاشور، أليس الصبح...، المصدر السابق، ص 13.

[5] تناولنا بالتفصيل مضمون الكتاب المذكور في الفصل الثالث من هذه الدراسة: اصلاح التعليم الزيتوني، ص 247-252.

[6] (1889-1935) هو الطاهر بن علي بن بلقاسم الحداد الكاتب الاديب الشاعر، نصير المرأة، وأحد مؤسسي الحركة النقابية الأولى، أصله من حامة قابس، ولد ونشأ بالعاصمة تونس، وهو سليل أسرة عمالية فقيرة، حفظ القرآن بأحد الكتاتيب، ثم التحق بالزيتونة سنة 1911، واكتمل تحصيله العلمي بحصوله على التطويع عام 1920، كما تابع دراسة الحقوق ولم يكمل تعليمه فيها بسبب منعه من الإدارة الفرنسية بعد صدرو كتابه حول المرأة، وما أثاره من صخب وردود عنيفة عليه. للمزيد أنظر: محفوظ، المرجع السابق، ج2 ص 109. وأنظر أيضا: الملحق رقم: 04، ص 445.

[7] محمد بوذينة، **الطاهر الحداد**، سلسلة مشاهير، ط1، تونس، الشركة التونسية للنشر، (1995)، ص 3.

[8] طبع الكتاب بعد ذلك أكثر من مرة، آخرها طبعة 2011، الصادرة عن دار الكتاب المصري، مصر، تقديم د محمد الحداد، وهي الطبعة المعتمدة في هذا البحث.

لدى الحكومة في مصادرته[1]، وتألفت لجنة من كبار علمائها، لتقرير رأيها في الكتاب وصاحبه، انتهت إلى تأكيد انحرافية فكر الطاهر الحداد وتطرّفه حيال قضية المرأة، وتعطيله لكثير من النصوص الدينية المتعلقة بها، في سبيل الزّج بالمرأة في عالم التفتح والتفسخ، خصوصا حينما أعلن أنّ الإسلام يمنع تعدّد الزوجات، وأنّ سلطة الطلاق يجب أن يكون بيد المحكمة لا بيد الرجل، وأن يكون نصيب المرأة في الميراث مساويا للرجل[2]، فسحبت منه شهادة التطويع، وحُرم من خصائصها، وظهرت ردود علمية على أطروحات الطاهر الحدّاد المتعلقة بالمرأة، أبرزها كتابي: "الحداد على امرأة الحداد"[3] للشيخ محمد الصالح بن مراد، "و سيف الحق على من لا يرى الحق"[4] للشيخ عمر البري المدني عام 1932[5]، تحامل أصحابها على شخص الحداد، وعلى فكره الإصلاحي.

وطبيعي أن يتعرض الحداد الى مثل هذه الخصومة، التي كانت في كثير من جوانبها صائبة، بحكم أنّ الحدّاد أقحم نفسه في جدال ديني إصلاحي، لم يتمكن هو في حدّ ذاته من استيعابه لمحدودية ثقافته الدينية، وبالأخص الفقهية منها. فمثلا موقفه من تعدّد الزوجات، كان مبالغا جدا، وفيه نوع من الإستهتار بسنّة أقرّها الدين، حينما "اعتبرها سيئة من سيئات الجاهلية"[6]، ومناداته بسلب حق الطلاق من الرجل ووضعه بيد المحكمة صونا لكرامة المرأة، والدعوة الى المساواة بينها وبين الرجل في الميراث...الخ[7]، هذه عيّنة من أفكاره الإجتهادية، التي أوقعته في مطبّات فقهية، جرّت عليه نقمة علماء الزيتونة، وإنتقاداتهم الحادّة.

---

[1] الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية...، ص 177.

[2] ابو القاسم محمد كرو، **عبقرية الحداد**، تونس، دار المغرب العربي، د.ت، ص 112.

[3] ألّف هذا الكتاب كما هو واضح الشيخ محمد الصالح بن مراد، المدرس الحنفي بجامع الزيتونة، يتضمن 238 صفحة، للردّ على أفكار الحداد، ومناقشتها في ضوء الدين والسنة، وأذنت النظارة العلمية لصاحبه بطبعه سنة 1931وأمضى على إجازة الطبع: أحمد بيرم، محمد الطاهر بن عاشور ومحمد الطيب بيرم وصالح المالقي، وطبع بمطبعة نهج البلاط عدد57 بتونس، حوالي سنة 1931، وقد حشد الكتاب كثيرا من الإنتقادات اللاذعة للحداد، كوصفه بالجنون، والابتداع في الدين وهادم لأركانه...الخ. للمزيد من التوسع عد الى: محمد الصالح بن مراد، **الحداد على امرأة الحداد**، تونس، المطبعة التونسية، سوق نهج البلاط عدد 57، د.ت، ص 6، ص 11.

[4] هي رسالة في ثلاث وستين صفحة، طبعت بالمطبعة الأهلية بتونس سنة 1931، وقد صادقت النظارة العلمية المتكونة من: احمد بيرم، محمد الطاهر بن عاشور، وصالح المالقي على طبعها، وهي مهداة الى الشعب التونسي والبقية الصالحة من المؤمنين، وقد قرظها شيخ الإسلام الحنفي محمد بن يوسف. للمزيد أنظر: أحمد خالد، **أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد ونضال جيل**، تونس، الدار التونسية للنشر، ط2 (1979)، ص 331.

[5] المنجي الصيادي،"الطاهر الحداد ونزعته التربوية"، تونس، الحياة الثقافية"، تونس، ع39 (جانفي 1986)، ص 36.

[6] إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، المرجع السابق، **ص** 62.

[7] المصدر نفسه، ص 81.

ولو أنه اكتفى بالجانب الإجتماعي في رؤيته الإصلاحية لوضع المرأة التونسية، وتحاشى الجانب الفقهي الديني، لما حدثت تلك الهجمة الشّرسة عليه. يقول في ذلك محمد الصالح بن مراد:" أجل إن الإنسان يعجب كثير عندما يشاهد الحداد أحد تلامذة الجامع الاعظم، وأهله معروفون بالمحافظة على أصول الدين، يقوم بمثل ذلك العمل المشين الذي يقصد منه هدم أركان الإسلام، وتنفيذ أغراض القوم الضالين. لكن اذا علم انّ الحداد ليس من المتضلعين في العلوم الدينية، وانما هو رجل قرأ جانبا من الفقه وبعض العلوم الآلية كالنحو والصرف، ثم انقطع عن الدروس ومزاولتها ولم يكمل تعليمه، عرف قيمة الرجل الحقيقية في العلم، وهان عليه الخطب... إذ غايته تلميذ لم يتم دروسه ولم يتعاط أصول الشريعة الإسلامية، الذي هو المقصد الأسمى بجامع الزيتونة"[1].

غير أنّ هناك من الباحثين، من يرجع أصل العداوة المعلنة ضد فكر الحدّاد، والتي استمرت إلى سنة 1934، إلى أسباب وظروف وخلفيات مختلفة؛ منها السياسية والنفسانية والدينية والاجتماعية. فرجال الدين الذين تهجموا على الحداد، وان كانت حجتهم الدّفاع عن الدين الإسلامي ظاهريا، فإنهم قد وجدوا في الحداد وفي فكره الإصلاحي كبش الفداء، من أجل الإنتصار لسمعتهم الملوثة بمشاركتهم في اللجنة الشرفية للمؤتمر الأفخارستي، المنظم بتونس في ماي 1930، فالتمسوا حيلة للخروج من تلك الورطة، واستعطاف الجماهير مجددا، ولم تكن قد مرت سوى خمسة أشهر على المؤتمر ومشاركتهم فيه، إلاّ بالإنقضاض على الحداد، شاهرين راية الدين، ومتهمين إياه بالمروق منه، محولين بذلك الغضب الشعبي منهم إلى مؤلف ذلك الكتاب. وسياسيا كان أحمد باي، وجماعة من وزرائه متهمين أيضا من طرف الصحافة التونسية بنفس تهمة رجال الدين الرسميين، فسنحت لهم أيضا الفرصة للخروج من تلك الورطة، بالإنتقام من الحداد و كتابه، خوفا من تقلص تأثير وصايتهم على الرعية، واجتماعيا ونفسيا لم يكن الحداد من سكان العاصمة أو الحاضرة، حتى تُقبل منه تلك الآراء الإصلاحية الجريئة، فهو من الآفاقيين (المناطق الداخلية) ودخيل على العاصمة[2].

كما أنّ إنسحاب الحدّاد من عضوية الحزب الدّستوري، دفع ذلك الدستوريين أيضا الى التشهير به على صفحات جريدة الإرادة [3].

---

[1] بن مراد، المصدر السابق، ص 19-20

[2] **مقابلة** مع الدكتور محمد ضيف الله، أستاذ التعليم العالي بجامعة منوبة، تونس، بالأرشيف الوطني التونسي، جوان 2018، على الساعة 11صباحا.

[3] أحمد خالد، **شخصيات وتيارات**، تونس، الدّار العربية للكتاب، د.ت، ص 309-310.

ومن جهتها كانت الادارة الإستعمارية، مطمئنة جدا الى تلك المهاترات حول الحداد، لأنها ستشغل الصحافة التونسية ولو مؤقتا عن سلبيات السياسة الفرنسية في تونس، وربما تُحدث صدعا أو ضعفا في وحدة الحركة الوطنية على مواجهة الإستعمار التوطيني. إذ جاء في تقرير سريّ للإقامة العامة موجه الى وزارة الخارجية بتاريخ 15 نوفمبر 1930 ما يؤكد التفسيرات السابقة، اذ يقول كاتبه: "إنّ تلك المهاترات التي احتدّت لهجتها أحيانا، لا تثير امتعاضنا، اذ تكاد تستأثر وحدها باهتمام الصحافة المحلية في موضوع لا يهمنا مباشرة، فتصرفها الى حين عن المطاعن التي أَلِفت رشق حكومة الحماية بها..." [1].

واذا كانت افكار و آراء الحدّاد الإصلاحية في شقها الديني، قد لقيت مقاومة وعنتا كبيرين، فانّ فكره الإصلاحي المتعلق بالمرأة في جانبه الاجتماعي، وكذا التربوي[2] وأيضا فكره النقابي، قد لقي قبولا حسنا، واعتبر بحق رائدا في ذلك، فمثلا مناداته بتربية المرأة خلقيا، وإكسابها حصانة اجتماعية، ومنها حقها في التعويض المالي في حالة الطلاق، وحقها في العيش الكريم عند زوجها أو قبل أن تتزوج، وعدم إكراهها على الزواج المبكر، والإعتراف بحقها في إبداء رأيها فيمن سيكون زوجا لها، ووجوب إجراء الزوجين للفحص الطبي قبل عقد قرانهما، هي أفكار تبدو طبيعية جدا بل إحتياطات مشددة لإنجاح وإسعاد العائلة، وهي أفكار لم يبتدعها الحداد من وحي خياله بقدر ما نصّت عليها الشريعة الغرّاء.

وتدل من جانب آخر على عمق تفكير هذا المصلح، ونظرته الإستشرافية لمستقبل المرأة والأسرة عموما، خصوصا إذا علمنا أنّ هذه الأفكار التي قاومها المحافظون والرجعيون، واتهموه بالهرطقة حينذاك، أصبحت في عهد أول رئيس لتونس المستقلة أساسا لقانون المرأة التونسية، أو ما يعرف "بقانون مجلة الأحوال الشخصية 1957[3]. يقول الفاضل بن عاشور في الإشادة بفكر الحداد الإجتماعي، وأسبقيته عن غيره من مصلحي عصره، في تشخيص الوضع الإجتماعي في تونس بدقة: "أما الوصف الاجتماعي فيكاد يختصّ به كاتب واحد هو الطاهر الحداد، وقد أظهر براعته في هذا المنهج في كتابيه "حركة العمال التونسيين[4]" و"إمرأتنا

---

[1] خالد، شخصيات...، ص 314.

[2] تعرضنا إلى فكره التّربوي في الفصل الثاني من هذه الدّراسة (الإصلاح التربوي والتعليمي)، ص291-303.

[3] أحمد خالد، "فكر الطاهر الحداد الاصلاحي"، ترجمة محمد عبازة، الحياة الثقافية، تونس، 39 (جانفي 1986)، ص16-17.

[4] ألّف الحدّاد هذا الكتاب لتخليد ذكرى الحركة النقابية، التي تأسست في سنة 1924، وانحلّت في سنة 1925، بفعل دسائس الاستعمار الفرنسي، وصدرت الطبعة الأولى سنة 1927، بمطبعة العرب بتونس في 188 صفحة، وأعيد طبع الكتاب مرتين بالدار التونسية للنشر سنتي 1966و1972، وتتمثل قيمته في نقطتين هما: تحليل الأوضاع الاجتماعية، وما تخللها من آراء اصلاحية، والتأريخ لحركة الإضرابات (الاعتصابات)، ونشأة "جامعة عموم العملة التونسيين" والتعريف بأعضائها، خاصة محمد الحامي.للمزيد أنظر: الطاهر الحداد، الأعمال الكاملة، (**العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية**)، ج6، تح عبد الوهاب الدخلي، تونس، الدار العربية للكتاب، (2012).

في الشريعة والمجتمع" وعلى ما تعلق من هذا الكتاب من نقد...، فإنّ أهل المعرفة بالفنون البيانية مجمعون على تقدير الوصف الدقيق والبيان المعجب، اللذين ظهرا بهما القسم الاجتماعي، حتى سمعت أكبر أساتذتنا في البلاغة العربية، وأشدّهم تمسكا بالقديم...، وهو شيخ الإسلام محمد بن يوسف وناهيكم به، يكرر التّصريح بأنّ بلاغة تحرير الطاهر الحدّاد ودقة تعبيره في منزلة قلّ أن تنال"[1].

أما في المجال النّقابي، فالحداد كان من الأوائل الذين نادوا بضرورة حماية وإصلاح وضع العمال، ومن المؤسسين الفعليين لأول نقابة عمالية تونسية في 3 ديسمبر 1924 الى جانب محمد علي الحامي[2]، والتي عرفت باسم "جامعة عموم العملة التونسيين"، وكان الحداد عضدها الأيمن بمواقفه وأعماله ومقالاته الصحفية الجريئة[3]، والى جانب ذلك كان الحداد صاحب نظرية إصلاحية متكاملة في ترقية الطبقات الضعيفة المقهورة من المجتمع التونسي، التي كانت تعاني تحت وطأة الاستعمار الأجنبي، خصوصا في الفترة بين 1920-1924، أين شهدت البلاد التونسية أسوأ موسم فلاحي، تراجعت فيه المحاصيل الزراعية، وقابلها تضخم مالي، ارتفعت بسببه الأسعار بنسبة 29% خلال سنة واحدة (1923-1924)[4].

لقد عاش الحداد أيامه الأخيرة في حالة اغتراب فكري وروحي بين أهله وذويه، وعلى تراب وطنه، خصوصا وأنّ حملة العداء المعلنة ضده، لم تقتصر على الكتابات بل تجاوزتها إلى أعمال العنف، حينما اعترض له في طريقه جموع الناس الجهَلة، فقذفوه بالحجارة، وأشاروا إليه بالاصابع، ورفعوا أصواتهم بتكفيره، فقضى سنواته الأخيرة منعزلا عن المجتمع ومنطويا على نفسه، فكانت تلك المآسي سببا إلى الإسراع بوفاته عام 1935. ولم يشيّع جنازته إلاّ رفاقه المقربون منه، والذين آزروه في تلك المحنة، ومنهم: زين العابدين السنوسي، والمناضل احمد الدرعي، والصحفي الهادي العبيدي، والشيخ سالم بن حميدة[5].

---

[1] الحركة الادبية...، ص 170.

[2] محمد علي الحامي(1896-1928) يعتبر أول نقابي تونسي، وباعث أول نقابة عمالية بالبلاد التونسية، انتقل الى اسطنبول ومنها الى ألمانيا بعد الحرب العالمية الاولى، حيث درس هناك خمس سنوات الاقتصاد السياسي، رجع الى تونس في مارس 1924، أسس جمعية التعاون الاقتصادي في 29 جوان 1924، ونظرا لنشاطه النقابي والوطني، حاكمته الادارة الفرنسية بتهمة التآمر على أمن الدولة الداخلي ونفي في 28 نوفمبر مع بعض رفاقه خارج تونس، ليتوفي بمكة عام 1928. للمزيد أنظر: احمد الطويلي، **تراجم تونسية**، تونس، المطبعة العصرية، 2009، ص129-130.

[3] خالد، شخصيات...، ص 234، وللتوسع حول أوليات الحركة النقابية تنظيرا وتأسيسا أنظر: الحدّاد، العمال...، ص ص 88-110.

[4] الحداد، المصدر نفسه، ص 7.

[5] محمد الحداد، **مقدمة** كتاب إمرأتنا في الشريعة والحياة، المصدر السابق، ص 23.

رابعا: روافد الفكر الاصلاحي (الوسائل والأدوات):

إنّ الميزة الاساسية للفكر الإصلاحي في تونس، هو الإستمرارية والتجدّد حتى بعد وقوع الحماية الفرنسية، وتفرّق الفريق الاصلاحي، الذي كان يقوده خير الدين التونسي، فمثلا يعتبر الشيخ سالم بوحاجب ومصلحين آخرين مثل محمد بن عثمان السنوسي، صلة الوصل بين حركة الاصلاح الأولى قبل الحماية، التي هدفت الى إصلاح الدولة والمجتمع عبر العمل الحكومي، والتي انتهت بالفشل بفعل مقاومة الاستعمار والقوى الداخلية المتحالفة معه من جهة، وحركة الاصلاح الثانية في زمن الحماية من جهة أخرى، والتي تحولت إلى تيار ثقافي وفكري نخبوي حاولت إصلاح الوضع إنطلاقا من القاعدة، عن طريق التربية والتعليم.

وما يُلاحظ أيضا، أنّ الفكر الإصلاحي في تونس عموما، قد تربى وترعرع داخل المؤسسات، وليس خارجها كما حدث مثلا في الجزائر، لأنّ الوضع الاستعماري في تونس كان مختلفا تماما عنه في الجزائر، ففي تونس لم يقضِ نظام الحماية على الدولة الوطنية ومؤسساتها، رغم ما سلبها من صلاحيات سيّاديّة، فضلّ نظام البايات قائما حتى بعد استقلال تونس، كما بقيت المؤسسات الإصلاحية والثقافية، تؤدي جزءا هاما من دورها التوعوعي والتربوي وحتى الإصلاحي طيلة زمن الحماية الفرنسية، ولم يتعرض لها الاستعمار بالإلغاء أوالإقصاء، بل حاول إصلاحها إصلاحا يتماشى مع روح العصر خصوصا الزيتونة والصادقية، ربما ليجعل منهما مؤسستين استعمارتين بامتياز لتخريج الكفاءات، التي كان الإستعمار بحاجة اليها لإنجاح فكرة استمرارية المشروع الاستعماري بتونس. اذ جاء في خاتمة كتاب أصدره روني مييي-المقيم العام الفرنسي- ما يؤكد ذلك: "إنّ بجامع الزيتونة ملَكة علمية من واجبنا، أن نمدها بالمساعدة والتنشيط مع مراقبة درجة المدرسين في العلم وسيرة المتعلمين وكيفية وقوع الامتحانات، حتى لا يتخللها حيف، ولكن من واجبنا ايضا ألاّ نتدخل في أساليب التدريس، ولا في برامج علومها، حتى لا توغر صدورا غرس بها مشروع عزيز عند أهله مستمد من القرآن المجيد الذي لا يجوز أن يمسّ"[1]، إلاّ أنّ النتيجة المتوقعة كانت عكس ذلك، بانحياز خريجي المؤسستين المذكورتين إلى تيار الاصلاحية الوطنية. إذن ماهي المؤسسات والأدوات التي أسهمت في الحفاظ على استمرارية الفكر الاصلاحي وتأصيله؟

---

[1] أحميدة النيفر، **الخطاب الديني في الصحافة التونسية، قراءة في مرحلة التأسيس (1881-1911)**، تونس، مركز دار النشر الجامعي، 2007، ص 450.

1-جامع الزيتونة:

يعتبر جامع الزيتونة[1] معقل الحركة الإصلاحية في تونس، رغم طابعه التعليمي الديني، فقد شهدت هذه المؤسسة الإصلاحية العديد من التظاهرات الوطنية، والإسهامات الإصلاحية، عن طريق ماكانت تؤطره من طلبة وأساتذة كانوا في طليعة النّشاط الإصلاحي، حيث شهدت ساحة الجامع العديد من الإحتجاجات والاعتصامات قادها الطلبة وبعض الأساتذة بين 1898 و1938، وبمؤازرة من زملائهم الطلبة المدرسيين (الصادقيين)، من أجل إصلاح التعليم الزيتوني في أساليبه ومناهجه،كما مثلت هذه المؤسسة الدينية قلعة للدفاع عن الدين والوطن، والحفاظ على الهوية العربية الاسلامية، وحماية التونسيين من هاجس الاندماج والتجنس[2].

وقد ترسخت مكانة الجامع الأعظم كمؤسسة إصلاحية، منذ إصلاحات أحمد باي عام 1842، ثم اصلاحات خير الدين الوزير التونسي عام 1876، حيث مسّت إصلاحاتهما جوانب كثيرة في الهيكل التعليمي للجامع، خصوصا ما تعلق بالبرامج وسير الدروس، وإنتداب المدرسين، وترتيب الشهائد. وكانت قضية إدراج المواد العلمية في برامج التدريس بالزيتونة أهم مطالب الطلبة وبعض أساتذتهم المجددين -خلال مطلع القرن العشرين-أمثال الشيخ محمد النخلي ومحمد الطاهر بن عاشور والشيخ سالم بوحاجب، وعبد العزيز الثعالبي، باعتبار أنّ برامج الدراسة في الزيتونة لم تعد تسمح، أو تمكّن متخرجيها من الطلبة بالمشاركة في الحياة الإجتماعية العصرية لخلّوها من العلوم واللّغات الحيّة. ونتيجة لذلك، فقد لقيت هذه الفئة المنادية بالإصلاح مقاومة عنيفة من طرف المحافظين المناهضين لكل تغيير في الجامع الأعظم، مما يوحي أنّ الزيتونة كانت تتنازعها وتتجاذبها رؤيتين مختلفتين رؤية تجديدية إصلاحية، ورؤية محافظة متمسكة بكل ماهو قديم وموروث حسب تعبير الطاهر الحداد[3].

ولذلك، كانت تترصد سلطة الحماية الوسط الزيتوني من طلبة وأساتذة، خصوصا المتأثرين منهم بنداء الجامعة الإسلامية وحركة الإصلاح المشرقية بقيادة الأفغاني، ومن بعده مدرسة محمد عبده والمنار. حيث أكدت العديد من التقارير الأمنية والمراسلات الإدارية المحفوظة بأرشيف الدولة التونسية، أثناء سنوات الحرب العالمية الأولى، عن وجود إجتماعات سريّة لطلبة الجامع في أحيائهم السكنية، تغذيها حميّة الإنتصار للدولة

---

[1] أنظر صورة الجامع، الملحق رقم 5-3، ص 448.

[2] محمد لطفي الشايبي، "كلمة ألإفتتاح" أعمال الندوة 11حول الزيتونة "الدين والمجتمع" المنعقد بتوس بين 5 و6 ماي 2002، تنسيق وجمع ونشر: عميرة علية الصغير، جامعة منوبة، تونس، ط2 (2006)، ص 8.

[3] الطاهر الحداد، **التعليم الاسلامي وحركة الاصلاح بجامع الزيتونة**، تق وتح: محمد انور ابوسنينة، تونس، 1981م، ص 63-64.

العثمانية، والدعاء على فرنسا بالهزيمة لأعدائها الألمان والنمساويين بالإنتصار. كما تفيد ذات التقارير، بضلوع الطلبة الزيتونيين في نشاطات ودعايات معادية لفرنسا من خلال المنشورات والملصقات، التي وجدت على جدران جامع الزيتونة، وفي مواضع مختلفة من مدينة تونس منذ أوائل سنة 1915، تفيد في معظمها على ضرورة مقاطعة فرنسا عسكريا، وذلك بعدم مدّ يد المساعدة لها في حربها ضد الدولة العثمانية لا بالمال ولا بالرجال، إعتبارا لما في ذلك العمل من "مخالفة للكتاب والسنة، ولا يرضاه مسلم". وفي منشور آخر وجد معلقا بالقرب من الزّيتونة، حثّ كاتبه على ضرورة الإتحاد والتعاون ضد" حكومة الكفار التي تحارب حكومتنا التركية المظفرة"[1].

كل ذلك النشاط الزيتوني المعادي لسلطة الحماية، حتّم على الأخيرة إحكام سيطرتها على الزيتونة طلبة وأساتذة، لرصد تحركاتهم ونشاطاتهم، أو تفكيك خلية سريّة مزعومة، تدعم ذلك النشاط العدائي، وسخّرت المراقبة ليلا ونهارا ابتداء من تاريخ العثور على المعلقات والمنشورات المذكورة، أي منذ 17 فيفري 1915 والى غاية 28 منه، أين تمكنت من إعتقال العديد من الطلبة المشبوهين، أو الذين عثرت لديهم على منشورات معادية؛ ومنهم احمد توفيق المدني، وحسين الجزيري، اللذين تم سجنهما منذ 1915/05/27 بسبب توجههم الوطني، وقضوا خمسة عشر شهرا دون محاكمة[2]، وأيضا بتهمة تحريض قبائل الجنوب التونسي على الثورة والانتفاضة ضد فرنسا، مغتنمين ومعولين على مساعدة العثمانيين بطرابلس، وأسرى الالمان بقفصة[3]، وحيازة المدني قصائد شعرية تمجّد السلطان العثماني، ومنديل مطرّز عليه صور وشخصيات عثمانية سياسية وإصلاحية، منها السطان العثماني المذكور "محمد رشاد"، والصدر الاعظم "محمد طلعت باشا"، ومن ثمة توجيه تهمة التّعاطف مع الجامعة الاسلامية للمدني[4].

ومع إشتداد الهجمة الاستعمارية على مقومات الأمّة التّونسية، كانت الزيتونة بأغلبية مدرسيها وكافة طلبتها في صف المواجهة الأول ضد سلطة الحماية، حيث تمّ تحرير العديد من البرقيات بإسم الطلبة الزيتونيين للإحتجاج على مشروع التّجنس عام 1923، فيذكر أحد الطلبة الزيتونيين، وهو "عبد الرحمان اليعلاوي

---

[1] علي الزيدي، "جامع الزيتونة أهم ميدان للتحركات السياسية بتونس خلال الحرب العالمية الأولى"، م.ت.م، السنة الثامنة والعشرون، ع104 (سبتمبر/ايلول2001)، ص 378.

[2] أ.و.ت، سلسلة الحركة الوطنية، علبة رقم1، ملف رقم5، وثيقة رقم 23 (تقرير أمني موجه من مدير الأمن العام الى الكاتب العام للحكومة التونسية مؤرخ في 1915/6/2).

[3] المدني، **حياة كفاح**، ج1 (1976)، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت، ص 74.

[4] أ.و.ت، سلسلة الحركة الوطنية، E، علبة رقم550، الملف 15/30، الوثيقة رقم 71، بتاريخ 1915/12/18 (مراقبة أشخاص، أحمد توفيق المدني).

حول هذه المسألة:" أنه تمّ استدعاؤه من طرف مدير محافظة الشرطة يوم 22 ديسمبر 1923 بتهمة السعي في ايجاد مظاهرة ضد الموافقة على قانون التحنيس، وبث الدعوى للقلاقل في الجامع الأعظم والمدارس...الأمر الذي يدعو الى التشويش على الحكومة في أعمالها"[1].كما شارك الطلبة الزيتونيون في المظاهرة، التي نظمت في الجامع الأعظم يوم 28 نوفمبر 1925 إحتجاجا على إقامة نصب تمثال الكاردينال لافيجري، والتي إنتهت باعتقال أربعة من طلبة الزيتونة، وإبعادهم وهم العربي القروي من "نابل"، ومحمد النجار من "العالية"، واحمد الشطي من مساكن، واليعلاوي الذي أبعد الى أرض أجداده الجزائر يوم 7 ديسمبر 1925[2].

وانتفض الطلبة مرة أخرى على أساتذتهم المتورطين في قضية التجنس عام 1923، منددين بضلوع هؤلاء في إضفاء الشرعية الدينية على مشروع التجنس وانجاحه، ورفض الطلبة الدراسة والصلاة وراء شيوخ المجلس الشّرعي المتورطين، وأصبح هؤلاء ينعتون باسم "شيوخ التجنس". وقبل ذلك تورط هؤلاء الشّيوخ في قضية لا تقلّ خطورة عما ذكرناه، وهي قبولهم الى جانب الباي أن يكونوا ضمن أعضاء اللجنة الشرفية للمؤتمر الأفخارستي، الذي انعقد بتونس في ماي 1930، وسكوتهم عنه، وعن الحملة التبشيرية، التي رافقته، وحثت في مضمونها المسلمين التونسيين الى الرّدة عن دينهم واعتناق المسيحية[3].

إنّ دور الزيتونة جلّي وواضح في الدفاع عن الهوية العربية الإسلامية لتونس، ظهر ذلك من خلال مشاركة الزيتونيين في مختلف المعارك على إمتداد الفترة الإستعمارية، ومن مواقع مختلفة وبدرجات متفاوتة، فكانت أحداث الجلاز عام 1911، والترمواي 1912، والتجنس 1923، والمؤتمر الافخارستي 1930، والإحتفال الخمسيني عام 1931 كلها محطّات نضال إحتضنها جامع الزيتونة، من أجل التأكيد على عروبة وإسلامية التونسيين، والمساهمة في تأسيس النقابات الوطنية سنوات 1937، 1924، 1946 لتأكيد استقلالية المشروع النقابي التونسي عن المشروع الفرنسي، ولعلّ غاية كل تلك المعارك، هو الحفاظ على الذاتية التونسية العربية المسلمة، لتمثل بذلك الزيتونة مركز الضمير الجمعي ورمز هوية الحضارة العربية الاسلامية للشعب التونسي. يقول عنها الفاضل بن عاشور: "وإنّ اعظم معالم المجد القومي في البلاد التونسية، وأجمعها

[1] عبد الحميد الهلالي، "انخراط المثقفين الزيتونيين في النضال الوطني خلال العشرينات: عبد الرحمان اليعلاوي نموذجا"، أعمال الندوة الحادية عشر حول الزيتونة: الدين والمجتمع، والحركات الوطنية في المغرب العربي، المرجع السابق، ص 117.

[2] الهلالي، المرجع السابق، ص117 .

[3] عميرة علية الصغير، الزيتونة واليسار الفرنسي وحرية الفكر من خلال قضيتي الثعالبي (1904)، والحداد (1930، أعمال الندوة الحادية عشر حول الزيتونة: الدين والمجتمع، والحركات الوطنية في المغرب العربي، المرجع السابق، ص 280-281.

للمعاني، التي تمثل عظمة الماضي وضمان الحاضر والمستقبل، هو جامع الزيتونة لأنه يمثل قدسيّة الدين وعراقة المجد، وعظمة الحضارة الاسلامية وسلطان الثقافة العربية[1].

2-الصادقية رمز الحداثة والإصلاح:

جاء تأسيس الصادقية[2] بتاريخ في 13 جانفي 1875 الموافق لـ 5 ذي الحجة 1291إستجابة لروح العصر واحتياجاته الإصلاحية، والمتمثلة بالأساس في الإنفتاح على حضارة الغرب والإقتباس منها، بما يخدم شؤون المسلمين، وما يتوافق مع الدين الاسلامي، ولا يتم ذلك إلاّ بعصرنة التّعليم في تونس حسب رؤية خير الدين التونسي، وكثير من المصلحين التونسيين أمثال إبن أبي ضياف والشيخ محمود قبادو. يكون التّعليم في هذا المعهد الجديد، قائما على تدريس اللّغة العربية وآدابها، والعلوم الإسلامية من جهة، وعلى تدريس اللّغات الأجنبية الحيّة والعلوم الدقيقة من جهة أخرى. وبمقتضى قانونها الاساسي[3]، ينقسم التعليم بهذه المدرسة الى ثلاثة أقسام: الأوّل منه مخصص للتعليم الابتدائي، الذي يدوم أربع سنوات، تتركز فيه الدراسة على حفظ نصيب من القرآن الكريم، والحديث الشريف، وتعلّم فنون القراءة والكتابة، ومبادئ اللّغة العربية والعلوم الشرعية. والثاني منه مخصص للتعليم الثانوي، تدوم فيه الدراسة خمس سنوات، ومن الجدير بالذكر أنّ البرامج المقررة في هذا القسم والمتعلقة بدروس اللّغة العربية والعلوم الشرعية، متطابقة تماما لبرامج الزيتونة، وذلك من حيث المسائل المقررة والكتب المدرّسة. ويمكن للطالب بعد نهاية الدراسة بالقسم الثاني، أن يلتحق بالجامع الاعظم، ليستكمل دراسته في العلوم الشرعية ووسائلها، أو الجمع بين التعلم بالقسم الثالث والتعلم بالجامع الاعظم، حسب احكام الفصل الثامن عشر والسادس والستين من قانون المدرسة الصادقية. مما يوحي بإرتباط هذه المدرسة إرتباطا عضويا بالجامع الاعظم. أما القسم الثالث، الذي تدوم فيه الدراسة سبع سنوات مخصص لتعليم اللغات غير العربية، وتدريس العلوم العقلية كالحساب والهندسة والجبر والجغرافيا والفلك[4].

واستقبلت المدرسة مائة وخمسين تلميذا من جميع أبناء الوطن التونسي في عامها الأول، منهم خمسون تلميذا من أبناء الفقراء، الذين تكفلت إدارة المدرسة زيادة على تعليمهم بإيوائهم وكسوتهم وإطعامهم مجانا، أما المائة الباقية فالمدرسة تقوم بإطعامهم نهارا مرة واحدة وبالتعليم مجانا ايضا، وأوقف خير الدين أوقافا

[1] الحركة الأدبية...، ص 214.

[2] أنظر صورة المدرسة الصادقية في الملحق رقم 5-1 ص447

[3] صدر قانونها الأساسي بتاريخ 1875/10/13، وطبع في ذات السنة بمطبعة الدولة التونسية في 23 صفحة، وتضمن 82 فصلا. للمزيد أنظر: أحمد الطويلي، **الصادقية، الوزير خير الدين مؤسسا ومحمد العربي زروق مديرا (دراسة ووثائق)**، المرجع السابق، ص 45.

[4] الساحلي، تراجم تونسية...، ص 355-356.

كثيرة من أملاك الدولة لصالح المدرسة، يفوق دخلها السنوي عن المائتين والخمسين ألف ريال[1]، وعيّن محمد العربي زروق على رأسها بصفة مدير يساعده نائبان، وانتدب لها 12 مؤدبا للتدريس بقسم التعليم الابتدائي، وعشرة مدرسين زيتونيين للتدريس بقسم التعليم الثانوي؛ منهم 6 علماء حنفية و4 علماء مالكية.

كما انتدب عددا من المدرسين الاجانب لتدريس اللغات الحيّة والعلوم الدقيقة في القسم الثالث تحت اشراف متفقد اسمه نونس روكا (Nonce Rocca).

وما يلاحظ على المدرسة الصادقية من حيث نظامها الأساسي ومناهجها وأساتذتها، أنها إمتداد للجامع الأعظم بل هي مؤسسة منبثقة عنه، لأنّ اللّجنة[2]، التي ضبطت قوانين ونصوص المدرسة الصادقية، هي ذاتها التي تكفلت بضبط إصلاحات التعليم في الجامع الاعظم في 10 جوان 1874م/15ربيع الثاني 1291هـ، حتى أنّ الأساتذة المكلفون بتدريس اللغة العربية وآدابها والعلوم الشرعية ووسائلها بالصادقية، هم نفس الشيوخ الذين يباشرون تدريسها بالزيتونة؛ ذلك أن خير الدين لم ينشئ الصادقية كمعهد جديد منافس للمعهد القديم (الزيتونة)، بل حرص على الربط بينهما من خلال التكامل والتعارف والتشارك، اقتناعا منه بإمكانية التوفيق بين مقاصد الشريعة الإسلامية وبين مقتضيات العصر الحديث، كما أكد على ذلك مرارا وتكرارا في مقدمة "أقوم المسالك"[3].

لتكون بذلك المدرسة الصادقية أنموذجا لتمازج حضارتين مختلفتين، حضارة عربية اسلامية دينية بالأساس، وحضارة غربية أوربية عقلية بالأساس، وأرادها خير الدين نافذة مفتوحة أكثر على أفكار الغرب الجديدة، يدرس من خلالها التلاميذ سرّ قوة الغرب وتفوقه آنذاك، وهي بذلك كانت أقرب الى المدارس العصرية على النمط الاوربي، توفر تعليما عصريا علمانيا الى حدّ ما، رغم المظاهر الدينية التي أحاطت بها، اذ كتب خير الدين في فترة لاحقة أن المدرسة الصادقية، قد أنشئت على غرار المدارس الثانوية الفرنسية (الليسيات).

---

[1] الطويلي، الصادقية...، المرجع السابق، ص 33.

[2] كان من أعضاء تلك اللّجنة: المفتي الحنفي أحمد بن الخوجة، الشيخ محمد الطاهر النيفر، الشيخ عمر بن الشيخ، الشيخ محمد بيرم الخامس، الشيخ احمد الورتاني، الشيخ مصطفى رضوان. وكانت هذه اللّجنة تحت رئاسة خير الدين نفسه.للمزيد أنظر: الساحلي، المرجع السابق، ص 354.

[3] عبد السلام، المرجع السابق، ص 72.

وقد كان التحاق مشائخ الزيتونة للتدريس بالصادقية، يمثل موقفا جريئا في نظر الكثير منهم، في ظل رفض المشائخ المحافظين التدريس بها، أو إقامة أية علاقة معها[1]، وهم الذين كانوا يعملون في الخفاء على تأليب الباي ضد مشروع هذه المدرسة وصاحبها، لما قد ينتج عنها من أجيال ممسوخة الثقافة، أوربية المشرب، ونعتوا تلامذتها بالصفقة الخاسرة، ورموهم بالزندقة والمروق، حتى قال أحد المحافظين عنهم: "ايها القوم الذي في المدرسة كل ما علمتموه وسوسة"[2].

وكان من خريجي المدرسة الصادقية، رجال كان لهم دور ريادي في الحركة الاصلاحية، وكذا الحركة الوطنية، ساهموا في بثّ روح التحرير والتجديد الفكري والثقافي، من أمثال البشير صفر وعلي ومحمد باشا حانبة و علي بوشوشة، والزعيم الحبيب بورقيبة ومحمد الفاضل بن عاشور، واحمد عبد السلام وعلي البلهوان، ومحمود الماطري ومحمود المسعدي وغيرهم كثير.

ومع وقوع تونس تحت الحماية الفرنسية، وإستقالة مديرها العربي زروق، الذي هاجر البلاد التونسية، إحتجاجا على الإحتلال الفرنسي، بسطت سلطة الحماية سلطتها المباشرة على المدرسة الصادقية، وأعطتها وجهة تخدم الوجود الإستعماري بدرجة أكبر، حينما وضعت على إدارتها مجلسا يرأسه المستعرب "لويس ماشويل" الذي كان يرأس في ذات الوقت إدارة التعليم العمومي المستحدثة عام 1883، والمعروفة لدى التونسيين "بإدارة العلوم والمعارف". وكان من أهم القرارات المتخذة بشأن المدرسة الصادقية: "اعتبار اللّغة الفرنسية أساس التعليم بالمدرسة"، والغاء تعليم اللّغات الأخرى كالايطالية والتركية، والتخفيض من حصص اللّغة العربية والعلوم الإسلامية، وإستبعاد المدرسين الزيتونيين من وظائفهم بالمدرسة، كما حذف التّعليم الثانوي من الصادقية، وتحولت الى مجرد مدرسة ابتدائية، يتهيأ فيها التلاميذ للإلتحاق بدار المعلمين بتونس، التي انشأها ماشويل سنة 1885، وأطلق عليها اسم "المدرسة العلويّة" نسبة الى أمير البلاد علي باي (1882-1902)، وتمّ لأول مرة في تاريخ المدرسة الصادقية تعيين مدير فرنسي على رأسها وهو المستشرق ماريوس دلماس (Marius Delmas)[3].

وعمل المدير الجديد على تحسين مستوى التعليم بالصادقية، من خلال نظام الأزدواجية التعليمية، الذي كان يحتوي على مواد تدرس باللغة الفرنسية (كالرياضيات والفيزياء والكيمياء والعلوم الطبيعية) ومواد

---

[1] قرين، المرجع السابق، ص 150.

[2] العروسي المنقعي، **الصادقية وأثرها في الحياة الفكريةفي تونس1875-1956**، بحث مرقون لنيل شهادة التعمق في البحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1979، ص 36.

[3] أحمد عبد السلام، **المدرسة الصادقية والصادقيون**، بيت الحكمة، قرطاج، 1994، ص 31.

تدرس باللغة العربية مدة سبع ساعات في الأسبوع (كالنحو، الصرف، الفقه والتوحيد) أسندت الى مدرسين زيتونيين[1] من جديد حسب الطرق والبرامج القديمة.

وقد تعالت أصوات المتخرجين من الصادقية، الذين أسهموا فيما بعد في تأسيس الجمعية الخلدونية وجمعية قدماء تلامذة الصادقية، بالمطالبة بإصلاح الوضع التعليمي بمدرستهم، التى أصبح دورها مقتصرا –منذ تبعيتها لإدارة الحماية–على تخريج المترجمين والموظفين الإداريين لا غير. إذ طالب هؤلاء بإصلاح برامج اللّغة العربية والعلوم الاسلامية، التي وصفها مديرها دلماس بأنها "بقيت بلا تبديل منذ أن تأسست الصادقية، وأحترمت إحترام التقديس"[2]. كما طالب هؤلاء أيضا بفصل المدرسة الصادقية عن معهد كارنو، الذي أصبح يعرف بعد دمجه بالصادقية "بالثانوية الصادقية".

ونزولا عند رغبة المطالبين بإصلاح الصادقية، تشكلت لجنة[3] إصلاح التعليم الصادقي بمقتضى الأمر المؤرخ في 2 صفر 1324هـ/28 مارس 1906م، من غالبية قدماء الصادقية تحت رئاسة مدير العلوم والمعارف "ماشويل"[4]، وقد تحدّث النّخلي، الذي كان من أعضاء تلك اللّجنة عن الدور الذي قام به في هذه اللجنة الإصلاحية ، حيث قدم تقريرا حول إصلاح برامج تدريس اللّغة العربية وآدابها في الصادقية، ضمّنه بعض المطالب، منها الزّيادة في وقت التعليم العربي، وإلغاء الكتب القديمة، واقترح فهرسا لكتب جديدة وحديثة كانت تدرس في مدارس مصر، وهي كتب تفيد التلاميذ في التّمرن على اللغة العربية وآدابها، وليست جافة كالكتب التي كانت تدرس بالجامع الاعظم، ووضع كتابا للفقه المالكي مبسطا لفائدة التلاميذ، ولكن ملاحظاته لم تؤخذ بعين الاعتبار لمعارضة مدير المعارف ومدير المدرسة الصادقية لكل ما يفيد في تحسين وإصلاح العلوم العربية والاسلامية على حدّ تعبيره[5].

---

[1] تداول على التدريس بالصادقية من سنة 1884 الى سنة 1940 الشيوخ الزيتونيين الآتي ذكرهم: حسين بن الخوجة (1884–1914)، محمد جعيط (1888–1894)، اسماعيل الصفائحي (1892–1895)، صالح قايجي (1894–1910)، عمر بن عاشور (1897–1907)، احمد النيفر (1897–1918)، الصادق بن القاضي (1898–1905)، محمد الطاهر بن عاشور (1905–1913)، محمد الخضر الحسين (1908–1912) محمد العزيز جعيط (1914–1940).للمزيد أنظر: الساحلي، المرجع السابق، ص 360 .

[2] عبد السلام، المدرسة الصادقية...، ص 41.

[3] كانت اللجنة برئاسة ماشويل، إضافة الى اعضاء من قدماء الصادقية وهم: البشير صفر (رئيس جمعية الاوقاف)، علي باشا حامبة (وكيل اوقاف الصادقية)، خير الله بن مصطفى (رئيس جمعية قدماء الصادقية)، ومحمد الاصرم (رئيس الجمعية الخلدونية). وأعضاء من مدرسي جامع الزيتونة منهم: الشيخ محمد النخلي، والصادق غيلب (شيخ المدينة)، وعبد الجليل الزاوش (عضو مجلس بلدية تونس). عبد السلام، المرجع نفسه، ص 42.

[4] نفسه، ص 42.

[5] النخلي، المصدر السابق، ص 34.

لقد نتج عن التعليم الذي وفرته المدرسة الصادقية، بروز نخبة إصلاحية متشبعة بثقافة مزدوجة عربية فرنسية، ثم ترقّت أفكارهم ومستواهم العلمي، بعد أن تابعوا تعليمهم العالي في الجامعات الفرنسية، فتلاءمت أفكارهم مع مجرى التفكير الاصلاحي بعد عودتهم الى تونس، وعملوا على أن يتلاءم تفكير التونسين، خاصة الشباب منهم مع العالم الاوربي العصري المتطور، وأن يؤسسوا مجتمعا جديدا حرّا ومستقلا. وقد برز تأثير فكرهم الإصلاحي بعد تنسيق الجهود مع خريجي الزيتونة كامل الفترة الإستعمارية، حيث ساهم هذان التياران في انجازات إصلاحية هامة منها: تأسيس الخلدونية 1896، وجمعية قدماء الصادقية 1905، وقبلهما الصحافة الاصلاحية ومنها جريدة الحاضرة 1888، والتى ارتبطت بهم كتيار ثقافي وفكري تحت مسمى "جماعة الحاضرة" وغيرها من الانجازات الهامة.

3-الجمعية الخلدونية منبر إصلاحي:

تعتبر الخلدونية[1] كجمعية اصلاحية ومدرسة علمية في الوقت نفسه، ثمرة من ثمرات الدعوة الإصلاحية، التى نادى بها خير الدين، وخريجو المدرسة الصادقية؛ من ضرورة المزج بين الحضارتين الإسلامية والغربية، من أجل تأسيس مجتمع إسلامي حديث يوازي الغرب في تقدمه المادي، ويفوقه في مشاعره الروحية، وكان المدخل الى ذلك هو تعصير التعليم، وخصوصا التعليم الزيتوني، الذي طغت عليه الرتابة والجمود في أساليبه ومضامينه المعرفية، وكانت مادة الدين وعلومه محوره الأساسي[2].

وقد لعبت جريدة الحاضرة منذ بروزها في أوت 1888 دورا رياديا في الدعوة الى تأسيس الخلدونية، بمباركة نخبة من رجال الإصلاح الزيتونيين، الذين كانوا أيضا أعضاء في أسرة تحرير هذه الجريدة، نخصّ بالذكر منهم شيخ الجماعة الاستاذ سالم بوحاجب، والشيخ محمد السنوسي، والأساتذة الصادقيين، كالبشير صفر ومحمد الاصرم ومحمد بن الخوجة، والذين كان محور اتفاقهم، هو العمل بضرورة تلقيح مناهج التعليم بالعلوم الدقيقة، بإعتبار أنّ تلك العلوم، التي تبنّتها الحضارة الحديثة، قد كانت في السابق دعامة من دعائم الحضارة العربية الإسلامية. كما كانوا يريدون بتأسيس هذه الجمعية؛ التعريف من جهة بالحضارة العربية الإسلامية، ومن جهة أخرى بث العلوم الحديثة، واتفقوا على أن تحمل الجمعية إسم عالم له دلالة ورمزية علمية، ويكون من أهل البلاد فكان المؤرخ التونسي ابن خلدون العالم الأمثل، الذي انتسبت اليه الجمعية الخلدونية[3].

---

[1] أنظر صورة الجمعية الخلدونية، الملحق رقم 5-2، ص 447.

[2] نورالدين الصغير، "المدرسة الخلدونية واشكالية المعاصرة"، الأعلى، ع4، السنة 19 (4 ديسمبر 1994-31 جانفي1995)، ص 49.

[3] الساحلي، تراجم تونسية...، ص 376.

واستفادت الخلدونية، اثناء مرحلة تأسيسها، من ظروف وعوامل محفزة، أوجزها الفاضل بن عاشور في مَقْدم المقيم العام "روني ميي"، الذي كان من المشجعين على فكرة تأسيس الجمعية، ومعجبا بالحضارة العربية الإسلامية، ومقتنعا بأنّ الدين الاسلامي، لا يتعارض مع الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة. وقد عبّر عن آرائه في هذا المضمار من خلال المحاضرة القيّمة، التي ألقاها في مؤتمر شمال افريقيا، المنعقد بباريس في اكتوبر 1908، والتي تحدث فيها بإطناب عن النهضة الفكرية، التي شاهدها بتونس قائلا: "شاهدت بنفسي أهل تونس يقبلون على العلوم الحديثة، وآنست فيهم خصالا ومواهب، ساعدتهم عل الإرتقاء في هذا الميدان...ولم يمض وقت طويل حتى إنبعثت في تونس حركة إصلاحية تأسست بمساعي عدد من شبانها "جمعية"، أطلقوا عليها اسم المؤرخ العربي ابن خلدون. نصحتهم بأن تكون موجهة الى المسلمين دون سواهم، لتلقينهم العلوم الحديثة...، وقد أثبت هؤلاء قدرتهم على تلقين مواطنيهم ثمار هذه العلوم"[1].

كما أنّ هذا المقيم المتعاطف مع التونسيين كان له دور في الوقوف في وجه ضغوطات المستعمرين المتطرفين الذين كان يمثلهم "دي كورنيار"، والذين لا يهتمون –حسبه–في شئ بحاجات السكان المسلمين، وخصوصا في مجال التنوير العلمي[2]، إذ كان يعتبر "دي كورنيار أنّ التونسيين غير قابلين للتعليم والتهذيب، وأنّ العربي المتعلم باللسان الفرنسي، سرعان ما ينقلب إلى عدو لفرنسا ولمصالحها بتونس[3].

كما أنّه لايجب اغفال عامل خارجي متمثل في تأثير الإصلاح التعليمي في مصر على إتجاه التونسيين الى تأسيس الخلدونية، بعد إدراج العلوم العصرية ضمن برامج التعليم الأزهري، فكان ذلك باعثا ومؤثرا للتونسيين على الإقتداء بنظرائهم من الطلبة الأزهريين، بضرورة تحديث وإصلاح مناهج التعليم الزيتوني، فكانت الخلدونية بمثابة الفرع لجامع الزيتونة، يستكمل فيه الطلبة الزيتونيون ما لم يتعلموه من تلك المواد في الجامع الاعظم[4]. ولما زار محمد عبده تونس للمرة الثانية 1903 كان أكثر الناس احتكاكا به، هم رجال الخلدونية، وجريدة الحاضرة، حيث القى عبده محاضرة قيمة في العلوم وطرق التعليم، إحتضنها نادي الخلدونية، كانت تأييدا وتقوية لحركة الإصلاحيين التونسيين، ثم غدت تلك المحاضرة الدعامة الأساسية لحركة الإصلاح التعليمي فيمابعد[5].

---

[1] الساحلي، المرجع السابق، ص377.

[2] الفاضل بن عاشور، الحركة الادبية ...، ص69.

[3] عبد الجليل الزاوش، "السيد دي كورنيار والاهالي (1) 1907"، جريدة التونسي ع27، (18 اوت 1907).

[4] الفاضل بن عاشور، المصدر السابق، ص69.

[5] الصغير، المدرسة الخلدونية...، المقال السابق، ص 53.

صدر رسميا القرار بتأسيس الخلدونية في 22 ديسمبر 1896 الموافق للثامن عشر من رجب 1314. وقد أشار الفصل الثاني من قانون الجمعية الى مقاصدها المتمثلة بالأساس في: "البحث عن الوسائل المفضية الى توسيع نطاق المعارف لدى المسلمين"، وذلك عبر ترتيب الدروس والخطب والمناقشات في علوم متنوعة: كالتاريخ والجغرافيا، والإقتصاد وعلوم الصّحة والطبيعة والكيمياء، باللسّانين الفرنسي والعربي، ولكن الأهمّ من كل ذلك هو عمل الجمعية على توسيع واستكمال معارف الطلبة الزيتونيين في العلوم العصرية (كالحساب والمساحة والجغرافيا والفيزياء والكيمياء، واللّغات الأجنبية)، ويكون فيها حضورهم اختياريا، ثم أصبح لاحقا اجباريا حينما أُقرّت المواد المذكورة في الإمتحانات الرسمية لطلبة الزيتونة منذ 1899[1].

ويرى بعض الباحثين أنّ سعي الإدارة الفرنسية، في إتجاه تسهيل تأسيس الجمعية، بداية بالموافقة السريعة على قانونها الأساسي، إنما يدل على حرصها على تأطير التّعليم فيها وفي جامع الزيتونة بمناهج غربية، تكون قادرة على توجيه التونسيين لقبول الفكر الغربي حسب نظرة المقيم العام "رونيي ميي"، ووزير المعارف " لويس ماشويل". ولربما كان ذلك من أسباب معارضة بعض الشيوخ الزيتونيين[2] لهذا التوجه الغربي للجمعية الخلدونية، وبالأخص منهم الشيخان أحمد بلخوجة شيخ الاسلام، والمفتي المالكي الشيخ محمد النجار آنذاك، من باب الحرص على تأصيل التعليم الديني والغيرة عليه في نفوس الطلبة الزيتونيين، الذين كانوا يحضرون دروس الخلدونية، حيث كانوا يرون أن التعليم التونسي القومي ينبغي أن يحافظ على صبغته الدينية الخالصة، ودعوا الى ضرورة التمسك بالكتاب والسنة والعودة بالدين الى أصوله الأولى، والاقتداء بالسلف الصالح، ومقاومة الغزو الثقافي الغربي[3].

وعلى النقيض من ذلك لقيت الخلدونية مناصرة من كبار المشائخ الزيتونيين، ذوو النزعة الاصلاحية، مثل: الشيخ سالم بوحاجب المفتي المالكي، وعمر بن الشيخ المفتي المالكي، وأحمد كريم المفتي الحنفي وأحمد شريف كبير أهل الشورى المالكية، وبعض مدرسيّ الجامع الأعظم؛ أمثال محمد الطاهر بن عاشور والشيخ محمد النخلي.

وقد أُفتتح معهد الخلدونية في جو حافل وبهيج صباح يوم 15 ماي 1897، بحضور شخصيات فرنسية وتونسية مهمة؛ منها المقيم العام "روني ميي" والوزير الأكبر "محمد العزيز بوعتور" ووزير القلم

---

[1] الطاهر بن عاشور، أليس الصبح...، ص 103.

[2] لقد إلتفّ هؤلاء المعارضين للتعليم الخلدوني حول جريدة "الزهرة"، التي أصدرها عبد الرحمن الصنادلي سنة1890 والتي أعتبرت لسان حركتهم المناهضة للخلدونية ولجريدتها "الحاضرة".

[3] الزيدي، الزيتونيون ودورهم...، ص 118.

والإستشارة "محمد الجلولي" والكاتب العام للحكومة "برنار روا"، وشيخ الإسلام احمد كريم. وافتتح الشيخ سالم بوحاجب ذلك الحفل بمحاضرة هامة عن مختلف العلوم النقلية والعقلية، داعيا إلى الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة، ومبرزا أسبقية المسلمين عن غيرهم في التقدم في العلوم الكونية في العهود الاسلامية الأولى، قبل أن ينتزع منهم الغرب الأوربي تلك الصدارة، معللا تأخّر حال المسلمين وضعفهم، إلى تركهم الاهتمام بتلك العلوم[1].

وقد ترأس الجمعية الخلدونية أوّل الأمر الأمير آلاي "محمد القروي" مدة سنة واحدة، واتخذت من المدرسة العصفورية الكائنة بسوق العطارين قرب جامع الزيتونة مقرا لها. وانقسم التّعليم في الخلدونية إلى ثلاثة اقسام: الإبتدائي لتلقين مبادئ اللغتين العربية والفرنسية للصغار والكبار، والتعليم الثانوي موجه للتلاميذ المتوسطين تتضمن مناهجه اللغة العربية وآدابها واللغة الفرنسية والتاريخ والجغرافيا والحساب والهندسة والعلوم الطبيعية، ومبادئ حفظ الصحة، أما التّعليم العالي، يتهيأ في اطاره التّلاميذ لإجتياز امتحان شهادة المعارف العلمية (التي انشئت بمقتضى الامر المؤرخ في 12 نوفمبر 1899) ويدرّس في هذه المرحلة الأدب العربي والإنشاء وفلسفة التاريخ والرياضيات والهندسة والاقتصاد السياسي، كما أنّ هذا القسم مفتوح أمام طلبة معهد كارنو والمدرسة العلوية الذين يشتكون نقصا في تكوينهم باللغة العربية[2].

وقد التحقت بالخلدونية نخبة من الأساتذة المدرسين المتطوعين، المتخرجين من الصادقية على وجه الخصوص، كمساهمة منهم في إستكمال معارف الطلبة الزيتونيين، ووفاء لشيوخهم الذين غرسوا في نفوسهم حبّ اللّغة العربية والحضارة العربية الإسلامية. وقد نشرت جريدة الحاضرة في عددها المؤرخ في 23 نوفمبر 1897 قائمة المدرسين بالخلدونية والمواد المدرسة. فكانت القائمة تحتوي على أسماء ثمانية مدرسين منهم: ستة من خريجي الصادقية[3].

كما إنضمّ الى هيئة التدريس بالخلدونية المشائخ الزيتونيون؛ منهم محمد رضوان وعلي الشنوفي ومحمد النّخلي، وانضمّ إلى مجلس إدارتها لاحقا الى جانب الصادقيين، عدد من علماء الزيتونة نخص بالذكر منهم محمد الطاهر بن عاشور ومحمد الصالح بن مراد ومعاوية التميمي والمختار بن محمود ومحمد الفاضل بن عاشور.

---

[1] الساحلي، تراجم ...، ص 381.

[2] المرجع نفسه، ص 383.

[3] منهم الدكتور البشير دنقزلي (الطب)، والبشير صفر (التاريخ والجغرافيا)، ومحمد بن الخوجة (المحاسبة)، وخليل بوحاجب (التشريع التونسي)، وخير الله (القانون العقاري)، ومصطفى دنقزلي (اللغة الفرنسية). للمزيد أنظر: الدقي، المرجع السابق، ص 27 وما بعدها.

إن الدور الذي قامت به الخلدونية في نمو الوعي والفكر الإصلاحي لا ينكره إلاّ جاحد لها أو جاهل بها، حيث تجلّت إسهاماتها في أكثر من ميدان وبأكثر من وسيلة نوجزها فيمايلي:

– أولا: عن طريق المحاضرات والتظاهرات الثقافية، التي سهر على تنشيطها نخبة من علماء تونس، والمدرسين والأطباء أمثال: البشير صفر، والعلامة محمد الطاهر بن عاشور، وإبنه محمد الفاضل بن عاشور، والأستاذ الطاهر صفر والأستاذ عثمان الكعاك، والشيخ المختار بن محمود...الخ. وإنتظمت المحاضرات والدروس، فأصبحت أسبوعية بعد تأسيس نادي الخلدونية سنة 1934، وازداد عددها إلى ثلاث محاضرات في الأسبوع، حتى اضطرّت الجمعية الى تحديد عدد الحضور بتوزيع بطاقات على أهل العلم والأدب وطلبة التعليم العالي. ومن بين المحاضرات، التي ألقيت على منبر الخلدونية، وشدّت إنتباه الحاضرين والمستمعين، محاضرة الشيخ محمد عبده بتاريخ 20سبتمبر 1903، حول العلم، ومحاضرة الشيخ محمد الحجوي مندوب المعارف الاسلامية في المغرب بتاريخ 23 ديسمبر 1934 بعنوان "الفتح العربي لافريقيا الشمالية ودفع المثالب عنها"[1].

وفي مجال ربط تونس بمحيطها العربي الإسلامي، وتعريف أعلام الشرق في مجال الأدب والنهضة لدى التونسيين، أقامت الجمعية تظاهرات ثقافية عديدة منها: يوم 2 افريل 1930 لتأبين الأديب المصري "محمد المويلحي" صاحب حديث عيسى بن هشام، ويوم 23 مارس 1932 تظاهرة أدبية بالقيروان بمناسبة مرور ثلاثة عشر قرنا على تأسيس هذه المدينة الإسلامية، وأحيت ذكرى إنقضاء ستة قرون على ولادة عبد الرحمان بن خلدون يوم 29 افريل 1942، وأبّنت في ذات السنة شاعري مصر الكبيرين؛ حافظ ابراهيم واحمد شوقي. واشتركت الخلدونية مع جمعية قدماء الصادقية في إحياء ذكرى شاعر تونس الخضراء ابو القاسم الشابي بمناسبة مرور اربعين يوما على وفاته، واحياء ذكرى مرور عشرين عاما على وفاة أبو النهضة التونسية البشير صفر وبحضور أحد أبرز تلاميذه وهو الشيخ عبد الحميد بن باديس في سنة 1934.كما احتضنت قاعة الخلدونية المؤتمر الأول لجمعية طلبة شمال افريقيا المسلمين بفرنسا على مرتين من 20 اوت 1934، والمؤتمر الرابع من 3 الى 5 اكتوبر 1944[2].

ثانيا: عبر المكتبة الخلدونية التي تأسست سنة 1900، وقد أشرف عليها بادئ الامر الشيخ محمد بن القاضي الذي بذل واسع جهده في تنظيمها، وأسهم في إثرائها بالكتب المتنوعة مجموعة من نخبة الصادقيين والزيتونيين منهم البشير صفر، والسيد خليل بوحاجب الوزير الأكبر، الذي أمدّها بهباته الوافرة، منها مجموعة نفيسة من

[1] الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية...، ص 175.

[2] **الموسوعة التونسية**، ج1، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، ط (2013)، ص 542.

جريدة "الجرنال أزياتيك". وقد استقرّت مكتبة الخلدونية في البداية في إحدى قاعات المدرسة العصفورية سنة 1900، ثم انتقلت الى قاعة المحاضرات الكبيرة المجاورة للمدرسة منذ افريل 1927، وتضمن رصيدها قسمين من المؤلفات؛ الأول منه خصص للمؤلفات التونسية المطبوعة والمخطوطة، والثاني منه للدوريات باللغتين العربية والفرنسية، وبلغ عدد مرتاديها من المطالعين بأكثر من 1000 مطالع كل شهر، مما يوحي ذلك بالدور التوعوي والثقافي للمكتبة تجاه شريحة اجتماعية، مثلها في الأغلب طلبة الصادقية والزيتونة، وبعض المدرسين المؤمنين بالفكرة الإصلاحية مثل الطاهر بن عاشور ومحمد النخلي وغيرهم، ويصف لنا الأستاذ محمد الحبيب بن الخوجة الدور الذي كانت تلعبه الخلدونية ومكتبتها قائلا:" كانت بهذه الجمعية مكتبة زاخرة بأجود الكتب والدوريات العربية والفرنسية، تمّ انتقاؤها واقتناؤها للرقيّ بمستوى روادها ...تتسع بها مداركهم، وتنمو بها ملكاتهم، ويكتسبون عن طريقها رأيا وفكرا وأدبا وعلما ...تغرس في نفوسهم العزم والإيمان ببلوغ أسنى المراتب، وتحقيق أشرف المقاصد، وتدفع بهم قدما الى التّجديد والإصلاح متأثرين بأعلام النهضة الفكرية ودعوتها"[1].

كما انه لا ننسى أنّ الدّعوة الى إصلاح التّعليم الزيتوني، قد إنطلقت من منبر الخلدونية، حيث دعا البشير صفر والشيخ سالم بوحاجب الى ضرورة تغيير هياكل التعليم الزيتوني، وتصاعدت حدّة مطالب الحركة الإصلاحية الزيتونية، حتى إضطرّ مدير التعليم العمومي "ماشويل" الى اقتراح أول لجنة رسمية مكلفة بالنّظر في مشكلة التعليم الزيتوني في شهر ماي 1898 برئاسة الوزير الاكبر محمد العزيز بوعتور للنظر بالخصوص في قضية اعادة تنظيم الإمتحانات على قواعد جديدة، وضرورة إجتياز الطلبة الزيتونيين للإختبارات المتعلقة بالمواد الجديدة، التى كانت تدرس للزيتونيين بالجمعية الخلدونية[2].

وفي عهد الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، الذي أصبح رئيسا للخلدونية منذ 1945 خلفا للأستاذ عبد الرحمان الكعاك، شهدت الخلدونية نشاطا كثيفا ومتنوعا تجسد في تحقيق عدة انجازات في ميادين التربية والتعليم والثقافة ومنها: تأسيس معهد الدراسات الاسلامية في شهر جانفي 1946، بهدف بعث روح الثقافة الإسلامية، وايجاد شعور متجذر لدى طلابه بأهمية وحدة العالم الإسلامي. وإنشاء معهد الحقوق العربي في اواخر سنة 1946، واستحداث "البكالوريا العربية"سنة 1947، أو ما عرف آنذاك بشهادة ختم الدروس الثانوية، من أجل تهيئة حامليها لإستكمال دراساتهم العليا بمعاهد التعليم العالي بالمشرق العربي في مختلف

---

[1] شيخ الإسلام ...، ص 303.

[2] القصاب، المرجع السابق، ص 314-315.

العلوم والفنون، في مصر وسوريا ولبنان والعراق. وتكوين مدرسين أكْفاء، يقومون بسدّ العجز في جامع الزيتونة في تدريس العلوم العقلية والتطبيقية باللّغة العربية. ولعل أهم نشاط ثقافي إحتضنته الخلدونية في عهد رئيسها الجديد، هو "مؤتمر الثقافة الاسلامية "سنة 1949، والذي شارك فيه ممثلون عن البلدان الإسلامية شرقا وغربا من العلماء والأدباء والمفكرين ونال هذا المؤتمر حسب الفاضل بن عاشور "حظا عظيما من النجاح"[1].

ساهمت الخلدونية بقسط وافر في نشر الثقافة الحيّة، وفي تهذيب الذوق الأدبي بسلسلة محاضراتها ودروسها، ولعبت حسب شهادة "ويليام مرسي" دورا هاما في نشر الثقافة العصرية، وخاصة الفكر والأدب الفرنسيين بتونس. وكان روّادها يجدون في مكتبتها بعض الترجمات لمؤلفات كتّاب غربيين، من دراسات وقصص ودواوين شعرية وغيرها، كما يجدون فيها آثار أدباء المشرق المجددين مثل: طه حسين، وعباس محمود العقاد ومحمد حسين هيكل. وقد وسّعت مكتبة الخلدونية آفاق الكثير من مصلحي تونس ومفكريها، مثل الطاهر الحداد والشاعر ابي القاسم الشابي، وغيرهم ممن كان يرتاد الخلدونية ومكتبتها وناديها[2].

وختاما يمكن اعتبار الخلدونية على حدّ تعبير الفاضل بن عاشور"محور النهضة الفكرية في هذه الحقبة، فهي، مؤسسة علمية بالأصالة ... أوجدت تعليما، وبعثت فنونا، وأشاعت طرائق، أدخلت كلها على الحياة العلمية عوامل تطور جديدة، فتحركت الهمم والقرائح العلمية بما دخل عليها أو لمسها من المعارف والمناهج. وكانت المجادلات العلمية مثيرة لمواضيع من المسائل الدينية العالية ....الخ[3].

4-جمعية قدماء الصّادقية:

تأسست هذه الجمعية، بمبادرة من قدماء خريجي المدرسة الصادقية، بهدف توحيد هؤلاء وتقريب آرائهم، ومن جهة أخرى رمت الجمعية الى "تغيير عقلية التونسيين لتمكينهم من العيش مع مختلف الأجناس، التي وفدت على البلاد التونسية". وقد وافقت سلطة الحماية على تاسيسها رسميا في 24 ديسمبر 1905.

ويبدو انّ نشأة هذه الجمعية، جاء في إطار ظروف استثنائية، تجسّدت فيها الهيمنة الثقافية الفرنسية على الثقافة القومية التونسية، بتسليط اللّغة الفرنسية على حساب اللغة العربية، وإنتشار المدارس الفرنسية على حساب المدارس القرآنية أو ما يعرف بالكتاتيب، وجامع الزيتونة والجمعية الخلدونية، ولذلك أفرزت هذه السياسة في تونس ثقافتان متنافرتان: ثقافة عربية مثّلها التونسيون المسلمون، وثقافة غربية فرنسية، جسدها

---

[1] الموسوعة التونسية، المرجع السابق، ص 543-544.

[2] خالد، أضواء...، ص 116.

[3] الفاضل بن عاشور، الحركة الادبية...، ص 81.

المستعمر وأعوانه، وقد عمل الإستعمار على تغذية الصّراع الثقافي بين التيارين المذكورين، وكان من نتائج ذلك، أن تخرج جيل من التونسيين المثقفين من المدارس الفرنسية، والمتشبع بالثقافة الغربية، من أبناء البرجوازية، فاقدا لكل حس وطني يربطهم بشعبهم ووطنهم "يعيش بجسمه في تونس وبروحه وفكره في باريس والعواصم الاوربية"[1].

ويصف لنا محمد الجعايبي صاحب جريدة "الصواب" جانبا من ذلك التنافر بين التيارين المذكورين فيقول: "تفاقم الخلاف بين شبان النشأة التونسية الحديثة، الذين تغذّوا بالمعارف الأوربية، وبين الشبان الذين امتصوا ثدي العلوم الإسلامية بالجامع الأعظم عمّره الله، وتمكّن بينهما حادث الخلاف الى أن صار كلّ من الحزبين أحدوثة في فم الآخر، وضربوا ببعضهم الأمثال في منتدياتهم، وتواصفوا بأقبح الصّفات، ذلك يرمي صاحبه بالزيغ والإلحاد، والآخر يرميه بالتوحش والتعصب"[2].

وإذا كان الشباب الزيتوني، المتشبع بالأفكار الاصلاحية، قد جعل من الخلدونية إطارا تنظيميا ينشطون في ظلّه بمعية بعض الصادقيين المعجبين بالحضارة العربية الإسلامية، فإنّ الشباب المدرسي المنتمين من جهتهم الى الحضارة الغربية، قد ظلوا بدون هيكل تنظيمي يؤطرهم، وبقوا عرضة لتهجمات زملائهم الزيتونيين إلى أن انشأوا لأنفسهم جمعية خاصة سمّوها جمعية قدماء الصادقية سنة 1905، بفضل مساعي نخبة من شبابهم البارزين منهم "علي باشا حامبة"[3].

وبدت هذه الجمعية عند بداية تأسيسها ذات صبغة فرنسية خالصة، لا ترى الإصلاح إلاّ بالإقتداء بالنموذج الفرنسي، حيث اقتصر نشاطها على دعوة الكتّاب ورجال الفكر والفن الفرنسيين الزائرين أو المقيمين في تونس إلى القاء المحاضرات باللّغة الفرنسية؛ أمثال الأديب الصحفي "شارل جينيو Charle Géniaux"صديق علي باشا حامبة [4]، الذي له مؤلفات عن حركة الشبان التونسيين، أظهر من خلالها ميله وتعاطفه معهم، والحكيم "برزون Dr.Burzon"، والسياسي الفرنسي "مارك سانيي Marc Sagnier" وغيرهم من الكتاب والمثقفين الفرنسيين.

---

[1] عبد الله، المرجع السابق، ص35.

[2] الساحلي، قضية التربية...، ص 102.

[3] إنضم علي باشا حانبة الى الهيئة المديرة لجمعية قدماء تلامذة المدرسة الصادقية إثر الجلسة السنوية المنعقدة في 28 أكتوبر1906 بصفة عضو، وذلك صحبة البشير صفر، عبد العزيز الحيوني، والهادي بن الطاهر.للمزيد أنظر: علي باشا حامبة، **الأعمال الكاملة**، تق أحمد خالد، تونس، الدار العربية للكتاب، د.ت، ص 14.

[4] المرجع نفسه، ص 14.

وقد كان يرمي علي باشا حامبة من خلال فتح منبر الجمعية الصادقية أمام هؤلاء، الى التأكيد على قرب التونسيين من الفرنسيين، وإزالة الإحترازات المسبقة، التي تفرّق بينهما، وتقوية روح الإحترام والتقدير المتبادل بين الطرفين، وهي السياسة التي إشتهر بها الشبان التّونسيون فيما بعد، ومنهم علي باشا حامبة والمعروفة "بسياسة المشاركة"، التي تتضمن في مفهومها " معنى العقد وتقتضي التعاون على عمل مشترك يستفيد منه المستعمِر والمستعمَر"[1].

– جهودها الاصلاحية:

ظهرت جهود هذه الجمعية الإصلاحية، في أكثر من اتجاه ومستوى، ففي الفترة الأولى الممتدة بين 1906و1913، عملت الجمعية على تطبيق ما جاء في قانونها الأساسي، والمتمثل في تقديم الإعانات والمساعدات لتلامذتها المزاولين لتعليمهم العالي، فقدمت لهؤلاء دروسا في الأدب الفرنسي، وفي الفلسفة وفي اللّغة اللاتينية، من المواد التي إحتاج اليها عدد من أعضائها التلاميذ، لإجتياز إمتحان البكالوريا، وللتمكن من دراسة القانون الفرنسي بعد ذلك[2].

اما المستوى الثاني، فهو المستوى التثقيفي العام المتجه الى عامة الشعب، لإطلاعه على مبادئ العلوم وقواعد الصحة، وتنبيهه الى أخطار الأمراض والآفات الاجتماعية، وتقوية نزعات الخير فيه، وحب الغير والتسامح. وكانت هذه الدروس، تُلقى في الأحياء والساحات العامة. إضافة الى دروس أخرى تتعلق بتعليم القراءة والكتابة والحساب، ينهض بها متطوعين من الجامع الأعظم وخريجي المدارس الابتدائية. وكانت الجمعية تسعى من خلال توعية وتثقيف عامة الجماهير –وذلك بنشر الآراء والافكار العصرية ومبادئ العلوم–إلى أن تغرس فيهم حب العمل وتقديسه، وتحقيق التّطور السّريع، الذي يستجيب لمقتضيات العصر، ويمكنهم من النّجاح، في تغيير وضعيتهم، التي كثيرا ما اتصفت بالضعف والتقهقر تجاه بقية سكان الإيالة، وخصوصا أمام المعمرين الأجانب[3].

غير أنّ المستوى الاكثر بروزا في نشاط الجمعية والذي استنزف كثيرا من جهودها، هو محاولة التوفيق أو الإصلاح بين التّيارين المتنافرين ثقافيا وإيديولوجيا (المدرَسيين والزيتونيين)، واللّذين أشرنا اليهما سابقا، حيث غذّت وتيرة الخلاف بينهما كثير من القضايا لعلّ أبرزها؛ قضيتّي: **اللّغة العربية والمدارس القرآنية**، إذْ كان يرى علي باشا حامبة وجماعته المتأثرين بالثقافة الغربية، أنّ التعليم التونسي، وخصوصا القومي منه، يجب

[1] عبد السلام، المدرسة...، ص 70.

[2] المرجع نفسه، ص 72.

[3] نفسه، ص 74.

أن يتمّ باللّسان الفرنسي والمناهج الغربية إذ يقول في ذلك "...نحن نطالب بأن يطبّق بكل دقة في المدرسة الإبتدائية العربية برنامج المدارس الإبتدائية العلمانية الفرنسية بأكمله"، ويضيف في موضع آخر: "من أنه لا يوجد في تونس على حدّ علمنا من يراوده الأمل الخيالي، أن يكون في يوم من الأيام معهد ثانوي على غرار ليسي "كارنو"، يتلقى فيه أبناؤنا تعليمهم باللغة العربية"[1]، فيما كان يرى خير الله بن مصطفى –أول رئيس للجمعية الصادقية– العكس، حيث أصرّ على تعليم التونسيين باللغة العربية الفصحى، ووفقا للمنهج العربي الإسلامي تجذيرا للبعد العربي الإسلامي في نفوس الناشئة التونسية، وإعتزازا بلغة القرآن، التي يعتبرها "خير أداة للإستمرارا داخل الوسط الذي ينتمي اليه منذ ثلاثة عشر قرنا"[2].

واحتدم الصراع بين الرجلين أكثر، بعد إنتقاله الى صفحات الجرائد، خصوصا بعد تأسيس "حامبة" لجريدة "التونسي" باللغة الفرنسية في 7 فيفري 1907، والتي شنّت حملة شعواء على خير الله بن مصطفى، هذا الاخير الذي انشأ أول مدرسة قرآنية عصرية تونسية في نهج سيدي بن عروس بتونس عام 1906، وشارك في تلك الحملة أيضا حسن قلاتي وعبد الجليل الزاوش ومحمد نعمان، ونعتوا "خير الله" بالجُبن والرجعية والتشبث بالماضي والتقلّب في مواقفه، فيما ناصرت الصّحف العربية مشروع خير الله التعليمي، ولاسيما "الصواب" و"الزهرة" و"المرشد"[3].

وعكس ما كان يتوقعه هؤلاء من فشل المدارس القرآنية، فإنها حققت نجاحا مهما، حينما تخرج منها أفواج من المثقفين والأدباء والشعراء أمثال محمد الحبيب، وعبد الرزاق كرباكة، وأحمد توفيق المدني والكاتب الشاعر المختار الوزير، وانتشرت تبعا لذلك المدارس القرآنية في كامل البلاد، وخاصة في المناطق التي كانت محرومة من التّعليم، وأصبحت رافدا من روافد الزّيتونة، وإقبال الشعب التونسي على تعليم ابنائه باللّغة العربية، مما أدى الى مراجعة جماعة على باشا حامبة لمواقفهم السابقة، خصوصا بعد فشل "سياسة المشاركة" أمام تعنّت غلاة الاستعماريين، ورفضهم تشريك التونسيين في إدارة بلادهم.

فاتجه علي باشا حامبة إلى التّقرب من المثقفين الزيتونيين، وتحت تأثير خير الله بن مصطفى، الذي كان ميّالا إلى الإعتدال، قررت الهيئة المديرة للجمعية الصادقية، فتح باب المحاضرات والمسامرات باللّغة العربية، ودعت إلى إلقائها نخبة من مدرسي الجامع الاعظم، المعروفين بأفكارهم الإصلاحية، فألقى الشيخ محمد النخلي أول محاضرة يوم 31 مارس 1906 بعنوان "نظارة التمدن الاسلامي"، أكد من خلالها النّخلي

[1] الساحلي، قضية التربية...، ص 105.

[2] المرجع نفسه، ص 332.

[3] **الموسوعة التونسية**، المرجع السابق، ص 545.

على"أنّ اللغة العربية لغة راقية صالحة للخطابة والإرشاد في كل المواضيع". ثمّ القى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في شهر ماي 1906 محاضرة ثانية حول "أصول التمدن الاسلامي"، وتلاه الشيخ احمد النيفر، الذي تقدم بمحاضرة أخرى في "تفسير قوله تعالى: (إنّ الله يأمر بالعدل والاحسان)، وأخيرا ألقى الشيخ محمد الخضر الحسين خلال شهر جوان 1906 محاضرة بعنوان "الحرية في الاسلام"[1].

لقد كانت هذه المحاضرات محاولة لإعادة الصفاء بين الطرفين المتخاصمين ثقافيا، ونبّهت إلى خطأ التّيار المتفرنس في تعلّقه بنظام الحماية وحضارته، وتملّصه من حضارته الأصلية، والطعن فيها، إذ يقول الفاضل بن عاشور عن ذلك :"كان من أثر هذه المحاضرات، أن فتحت بابا جديدا للإنتاج الأدبي، ورفعت شأن البيان والفكر العربيين، وأدخلت الزيتونيين إلى نادي قدماء الصادقية، فرجع العنصران إلى الإمتزاج، بعد أن سارا برهة في طريق الإفتراق، وأيقظت دعاة التّطور المتطرفين، إلى أنّ غايتهم يمكن تحقيقها بطريق اللّغة العربية، وفي ظلّ ثقافتها ... فتقومت حركة مؤسسي الصادقية واعتدلت"[2].

ومن جهته، لجأ علي باشا حامبة إلى خطوة أكثر جرأة في التقرب من الزيتونيين، حينما أصدر نسخة عربية من "جريدة التونسي" عام 1909، وعهد بتحريرها الى الشيخ عبد العزيز الثعالبي، الذي ربما كان من المساهمين في إذابة الجليد بين التّيارين وتقريب الشقة بينهما، لِمَا كانت تربطه من علاقات مع علي باشا خاصة وجماعة الشباب التونسي عامة. وحاول "حانبة" أن ينفي عن "جماعة التونسي" تنكرهم للّغة العربية، وأن يوضح مواقفهم تجاه هذه القضية فقال بالخصوص: "لم نطالب أبدا بالتّخلي عن اللّغة العربية أو إهمال دراستها، إننا بالعكس ندعو إلى منهج للتعليم يكون فيه لهذه اللّغة مكان ممتاز. إننا لا نجهل أنّ المحافظة على لغتنا هي الشرط اللازم لوجودنا المعنوي كشعب متعلق بماضيه وبعاداته وبمعتقداته..."[3].

ولعلّ زيارة الزعيم المصري محمد فريد لتونس1901، قد ساهمت هي الأخرى في التئام الصّف بين المثقفين ثقافة عربية، ونظرائهم المتفرنسين، حيث حثّهم على ضرورة تناسي الخلافات ومواجهة المستعمر صفا واحدا، لا فرق بين التّيارين المذكورين خصوصا وأنّ المستفيد من كل ذلك الشقاق هو المستعمر[4].

وعلى أساس ذلك، ساند علي باشا حانبة وجريدة التونسي إضراب طلبة الزيتونة في 16 افريل 1910 من أجل إصلاح التعليم في معهدهم، وألقى علي باشا خطابا مؤثرا بتاريخ 25 افريل بصحن الجامع

---

[1] الساحلي، تراجم...، ص 131، وللمزيد أنظر أيضا: الساحلي، قضية التربية...، ص 103.

[2] الحركة الأدبية...، ص 106.

[3] الساحلي، قضية التربية...، ص107.

[4] عبد الله، المرجع السابق، ص 40.

الأعظم، دام ساعة ونصف بيّن فيه فوائد الإجتماعات، وتأثيرها في ترقية الشعوب، وحثّ الطلبة الزيتونيين على الحرص في طلب علوم العصر، وعلى إيجاد إصلاح جوهري، واقترح إحداث معهد جديد، تقع إضافته الى الجامع الاعظم[1]. وكان هذا الاجتماع حسب رأي الشيخ الفاضل بن عاشور "إعلانا عن اتحاد الشبيبتين، الزيتونية والمدرسية، واتجاه الحركة الوطنية وجهة قومية اسلامية"[2].

قد يتساءل البعض، عن هذا التغيّر المفاجئ في خط السّياسية المنتهج لدى جماعة الشباب التونسي، أو المثقفين باللّغة والحضارة الفرنسية، وذلك باقترابهم من الزيتونيين ومساندة توجهاتهم الإصلاحية؟ ربما يعود ذلك الى أنهم كانو أقليّة سياسية بمنهجهم الغربي، في وسط أكثرية زيتونية، تؤمن بالثبات والدفاع عن مقومات الشعب التونسي، وفي مقدمتها اللّغة والدين، كما أنّ أحداث الزّلاج 1911 وأحداث الترام واي 1912، قد دفعت علي باشا حانبة وزملائه الى الإقتناع بأنّ سياسة الوفاق (المشاركة) ليست السياسة المثلى، خصوصا بعد أن حمّلت سلطة الحماية مسؤولية تلك الأحداث، وما انجرّ عنها الى جماعة الشباب التونسي، الذين صدر في حقهم أمر بالنفي الى خارج تونس في مارس 1912، وفي مقدمتهم "حامبة"، الذي أتهم زيادة على ما سبق بالانحياز والتعاطف مع الدولة العثمانية، وانتمائه للرابطة الاسلامية[3].

وخلال سنوات الحرب العالمية الاولى، تجمّد نشاط جمعية قدماء الصادقية كغيرها من التّنظيمات التونسية، ولم يتجدّد نشاطها إلاّ منذ 1923، بإنعقاد جلسة عامة للجمعية، تمّ فيها إنتخاب محمد الأصرم رئيسا لها، والذي اضطرته ظروفه الصحيّة الى الإستعفاء، ليخلفه في رئاسة الجمعية محام شاب من خريجي الصادقية وهو "مصطفى الكعاك".

وفي عهد الكعاك، تمّ إكتراء مقر ونادٍ جديدين للجمعية، في نهج السيدة "عجولة" في قلب مدينة تونس، ونقلت اليه المكتبة، وانتظمت فيه المسامرات باللّغتين العربية والفرنسية، في مواضيع أدبية مختلفة وكذا علمية أيضا منها: المسرح اليوناني، ومسرح شكسبير، والتعليم، والتشريع الاسلامي، ومنزلة المرأة، ومرض السّل.

واستحدثت الجمعية الصادقية ناديا أدبيا شارك فيه بانتظام شعراء؛ كالشاذلي خزندار، ومصطفى آغا، ووزعت فيه الجوائز في شبه عكاظيات، ومن جهة أخرى إحتضن هذا النادي محاضرات أدبية لعل أشهرها: محاضرة الشاذلي خير الله حول الحجاب، ومحاضرة الأب "يوسف سلاّم" حول فلسفة ديكارت،

[1] علي باشا حانبة، المرجع السابق 23.
[2] الحركة الأدبية...، ص 115.
[3] علي باشا حانبة، المرجع نفسه ص 36.

ومحاضرة محمد الصالح المهيدي حول امرئ القيس، والمحاضرة الشهيرة لأبي القاسم الشابي عام 1929حول الخيال الشعري عند العرب. كما زار هذا النادي فنانون وأدباء مصريون مروا بتونس خلال مناسبات عدّة [1].

- المنح المدرسية والمساعدات المالية:

بذلت جمعية قدماء الصادقية جهودا كبيرة في مساعدة الطلبة التونسيين بالخارج، خصوصا بعد نهاية الحرب العالمية الاولى، ففي 13جوان 1919 استطاعت الجمعية توجيه عدد من تلامذة المدرسة الصادقية الى فرنسا، لمواصلة دراستهم بالكليات والمعاهد العليا، معتمدة في ذلك على المساعدات المالية التي يقدمها أبناء تونس المخلصين لوطنهم "الذين لا يبخلون بلا ريب على بذل ما يلزم من المال لإنجاح هذا المشروع الجليل"، وقد تمثلت مداخيل الجمعية المالية من إعانات التونسيين لها في شكل هبات مالية، أو عن طريق بيع الطوابع البريدية الخاصة بها التي بلغت مداخيلها عام 1946 بـ 2.5 مليون فرنك، وعن طريق تنظيم التظاهرات الطلابية مثل: "أسبوع الطالب"، "نصف شهر الطالب"، و"يانصيب الطالب"، وأيضا عن طريق تحويل الجمعيات الرياضية للمبالغ المالية، التي تجمعت لديها أثناء الحفلات، التي نظمتها لصالح طلبة الجمعية، والتي قدرت بـ 2 مليون فرنك. لقد أسهمت بلا ريب جمعية قدماء الصادقية في مساعدة البعثات الطلابية الى الخارج ماديا ومعنويا على إمتداد كامل الفترة الاستعمارية، من أجل توفير أسباب الراحة النفسية للطالب التونسي أثناء تواجده بديار الغربة، وذلك في ظلّ تقاعس إدارة التعليم العمومي في القيام بواجبها حيال هؤلاء الطلبة[2].

- النشاط السياسي للجمعية:

رغم بعدها عن الإشتغال بالسياسة، الاّ أنّ جمعية قدماء الصادقية طرقت هذا الباب لدواعي قومية، فمع مطلع الثلاثينات، تأسست في صلب الجمعية وبدعم منها، جمعيات ذات طابع إجتماعي وسياسي منها "جمعية أحباب الطلبة"، التي أسهمت بقسط وافر في دعم الطلبة التونسيين بالخارج ففي سنة 1934 إستطاعت أن تجمع لصالح هؤلاء ما يزيد عن 480000 فرنك فيما لم يتجاوز نصيب المنحة الحكومية للطلبة التونسيين 89500 فرنك. وأيضا تأسيس جمعية "الشبيبة المدرسية" في 19 مارس 1934 بايعاز من

---

[1] عبد السلام، المدرسة...، ص 76.

[2] عادل بن يوسف، "**العلاقة بين الوسط الصادقي والطلبة التونسيين بفرنسا بين 1879-1956**"، المجلة الصادقية، سلسلة جديدة، ع10 (جوان 1998)، جمعية قدماء المدرسة الصادقية، تونس، ص 39 ص40.

"الطاهر صفر " رئيس جمعية قدماء الصادقية بين (1931-1932)، وإنشاء لجنة "للدفاع عن حقوق الشعب الفلسطيني" وجمع التبرعات له.

كما إنتفض قدماء المدرسة الصادقية ضد المشاريع الإستعمارية، التي إستهدفت طمس الشخصية التونسية منها: سياسة التبشير الديني من خلال عقد المؤتمر الافخارستي، ومشروع تجنيس التونسيين، وإقامة تمثال لافيجري بالعاصمة تونس ...الخ[1].

وخلال فترة رئاسة الأستاذ محمد علي العنابي (1934-1954)، تميز نشاط الجمعية بالتنوع والكثافة، وأصبح يكتسي أكثر فأكثر صبغة سياسية واضحة، إذ أصبحت جمعية قدماء الصادقية معقلا من معاقل الحزب الدستوري الجديد، والذي كان من بين أعضاء ديوانه السياسي بعد مؤتمر قصر هلال مارس 1934 خمسة صادقيين منهم محمود الماطري، والمحامون الحبيب بورقيبة والطاهر صفر ومحمد بورقيبة والبحري قيقة[2].

5-الصحافة ودورها الاصلاحي:

عُدّت حركة الطباعة وميلاد الصحافة التونسية من أبرز معالم النهضة الثقافية في عهد خير الدين، وفي العهود التي جاءت من بعده، وزاد إهتمام التونسيين بالصحافة، منذ إحتكاكهم بالغرب، وإدراكهم لما لها من دور في ميدان العمل الإصلاحي، وبالخصوص في مجال التربية، والرفع من مستوى الوعي الشعبي، وقد أُعجب خير الدين بالطباعة والصحافة الأوربية، بعد زياراته المتكررة لأوربا، فاعتمد عليها كواحدة من أهم دعائم مشروعه الاصلاحي، حيث كان يرى أنّ "حرية التعبير" المرتبطة بالصحافة والمطابع هي التي صنعت حريّة الفرد الأوربي، وهي التي ستلعب دورها الهام في صناعة الرأي العام، وتوجيه السّاسة ومراقبتهم في تونس؛ كي لا يحيدوا عن المصلحة العامة. وكانت صحيفة الرائد التونسي أول صحيفة بعثها خير الدين، بعد تسميته صدرا أعظم سنة 1873، وجعل صدورها منتظما منذ 1874[3].

ولكن رغم هذا الوعي بدور الصحافة، فإننا نجد عدد الصحف محدودا، خصوصا في السنوات الاولى للحماية الفرنسية على تونس، ويعود ذلك الى تطبيق قانون "الضّمان المالي" للصحافة العربية، من طرف

---

[1] عبد السلام، المدرسة...، ص 76-77.

[2] الساحلي، تراجم...، ص396.

[3] الحداد، تقديم كتاب اقوم المساللك...، ص 72.

سلطة الحماية في 14 اكتوبر 1884، الذي كان بمثابة الحاجز الأكبر أمام انتشار الصّحف بالبلاد التونسية، ودفع التونسيين إلى التهافت على الصحف والدوريات، الواردة من الخارج، وخصوصا من المشرق[1].

ولعلّ زيارة محمد فريد الى تونس عام 1901، تكشف لنا ما كانت تعانيه الصحافة العربية في تونس، من تضييق ومحاصرة، ولا تملك من الحرية ما كانت تملكه صحف الجالية الفرنسية بتونس، حيث إنتقد الزعيم المصري محمد فريد، الضغط الممارس على الصحافة العربية هنالك، وجاهر بذلك وكيل الكاتب العام (المسيو بادو)، فأجابه الأخير: "بأنّ الأهالي شديدو الحميّة والشكيمة، ولو أطلق لهم عنان حرية الجرائد، لثاروا وقاموا في وجه الحكومة الفرنسية"[2].

وبرفع الضمان المالي عن الصحافة في تونس نهائيا عام 1904 خلال عهد المقيم العام "ستيفان بيشون"، عرفت الصحافة العربية في تونس إزدهارا لم تعهده منذ انتصاب الحماية، فاندفعت تخوض في قضايا الإصلاح مهتدية ومتبعة منهج المنار للشيخ محمد عبده إلاّ القلّة القليلة منها [3].

وقد بلغ عدد الدوريات العربية بين مجلة وصحيفة حتى سنة 1909 خمسة وأربعين نشرة، فيما أوردت الإستخبارات الفرنسية في تونس من أنه وُجدت بين 1904 و1919 ما يزيد عن 110 دورية بغضّ النّظر عن جنسية أصحابها أو المشرفين عليها: مسلمون أويهود أو فرنسيين أو حتى إيطاليين. وكان الاتجاه العام لتلك الدوريات إتجاه ديني إجتماعي، على غرار مجلة المنار المصرية، وذلك نتيجة التأثير الذي مارسته المنار على النّخبة الإصلاحية في تونس منذ تأسيسها عام 1898 وإنجذاب الزيتونيين بحكم طبيعة تكوينهم العربي الإسلامي الى المشرق، وإلى الأفكار والدعوات الإصلاحية الآتية من هناك[4].

5-1جريدة الحاضرة 1888:

هي أوّل جريدة عربيّة غير رسمية في تونس حسب الفاضل بن عاشور[5]، تأسست بعد سنوات قليلة من فرض الحماية الفرنسية على البلاد التونسية، وفشل عهد الإصلاحات الذي مثله خير الدين التونسي، إلاّ أنّ الأخير نجح في غرس بذرة الإصلاح و التحديث في خلفائه من الوطنيين والسياسيين، وهو الجانب الذي سعت "الحاضرة" الى إحيائه في ظل ظرفية سياسية جديدة، ويعتبر علي بوشوشة أبرز شباب الحاضرة، وأقواهم

[1] الحسين، (م.أ.ك)، **الامام محمد الخضر واصلاح المجتمع الاسلامي**، مج15، ص 7479.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **تونس وجامع الزيتونة**، مج11، ص 5253.

[3] الشنوفي، "مصادر...، المقال السابق، ص 102.

[4] الزيدي، الزيتونيون ودورهم...، ص 27-28.

[5] أركان النهضة ...، ص 36.

شخصية، والمؤسس الحقيقي لهذه الجريدة، فقد إستطاع أن يجمع من حول جريدته كتلة قوية من أصدقائه الوطنيين: الزيتونيين والمدرسيين، منهم الشيخين: سالم بوحاجب ومحمد السنوسي، ومحمد الاصرم ومحمد القروي وغيرهم، وأسسوا ما يعرف "**بجماعة الحاضرة**"، الذين سعوا الى حماية ثوابت الشخصية التونسية، والعمل على ربط البلاد التونسية بحركة الجامعة الاسلامية[1].

كما يعتبر البشير صفر في صلب هذه الجماعة منظّرها البارز، وأب الحركة الوطنية الثاني بعد خير الدين، كما نُعِتَ بذلك، وهو المكوّن والمؤطر لزعماء الحركة الوطنية والإصلاحية في مطلع القرن العشرين مثل الزعيم عبد العزيز الثعالبي، وعلي باشا حمبة، وأخيه محمد باشا حمبة[2]، أو ما يعرف منذ 1907 بحركة **الشباب التونسي**، الذين أصدرو أول جريدة تونسية باللّغة الفرنسية هي "جريدة التونسي"[3] منذ 7 فيفري من نفس السنة، التي أصبحت لسانا ناطقا للمثقفين المتخرجين من المدرسة الصادقية، أو من الجامعات الفرنسية.

وبالنّظر الى مواقف "الحاضرة " وبرنامجها يتبين أنها كانت على درجة كبيرة من الإعتدال، بسبب اقتصار مطالبها على النقاط الآتية: إصلاح التعليم التقليدي، والمحافظة على الأحباس، وحماية السلع التونسية من المنافسة الأجنبية، والمناداة بتمثيل التونسيين في المجالس النيابية، الدّعوة الى التوفيق بين الشريعة الإسلامية وأسباب التقدم الغربي، والتفاعل مع القضايا العربية والإسلامية مشرقا ومغربا.

وهي بذلك المنهج الإصلاحي المعتدل كانت قريبة ومتأثرة بمنهج العروة الوثقى ومدرسة المنار، بل جسرا رابطا بين الحركتين الإصلاحيتين المشرقية والتونسية، وإهتمت الحاضرة بزيارة محمد عبده الثانية الى تونس 1903 إهتماما بالغا، ونشرت على صفحاتها بإستمرار مقالات عن نشاطه ودوره الإصلاحي بتونس ومنها محاضرته في الخلدونية تحت عنوان "العلم وطرق التعليم"، كما ناصرت رؤيته الاصلاحية -بعد اختلافه مع أستاذه الافغاني، حول الطريقة المثلى في إصلاح أحوال المسلمين- وهي التركيز على التّربية والتعليم ونشر العلوم العصرية، واقتناعا منها بهذا المنهج الإصلاحي أسهمت جماعة الحاضرة بقوة في تأسيس المدرسة الخلدونية في ديسمبر 1896، وتأسيسس جمعية قدماء الصادقية في ديسمبر 1905، وقد مثلت هاتين المؤسستين

[1] علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، ط6، الدار البيضاء (المغرب)، مطبعة النجاح الجديدة، (2003)، ص 48.

[2] الجنحاني، "دور المجلات...، المقال السابق، ص 6.

[3] كانت تصدر في كل يوم خميس، في شكل جريدة أسبوعية، تسحب منها 1500 نسخة، وقد ظهر منها على إمتداد خمس سنين (من 7 فيفري الى 7 مارس 1912) 211 عددا. للمزيد أنظر: الدقي، المرجع السابق، ص 11.

الثقافيتين حلقة وصل بين النّخبتين الاصلاحيتين: الزيتونية والصادقية، مما يدل من جهة أخرى على تنوّع أنشطة جماعة الحاضرة، وعدم إقتصارها على النّشاط الصحفي فحسب[1].

غير أنّ هناك من يرى في الحاضرة وفي خطها السياسي المعتدل أداة لخدمة الأغراض الإستعمارية[2]، خصوصا وأنها من إنتاج الإقامة العام، لأنها كانت تطبع بمطبعة الحكومة الرسمية، وتتلقى مساعدة من الإدارة، ولذلك كتب الكاتب العام "برنار روا" في 11ديسمبر 1897 لوزارة الخارجية محتجّا على توزيع الجريدة في الجزائر: "تتلقى الحاضرة مساعدة بأمر من الإقامة العامة، وهي تطبع في مطبعتنا الرسمية، ونستخدمها لتحضير الرأي العام لقبول إصلاحاتنا، ولها تأثير على جمهور السكان الأصليين. إنّ محرريها مسلمون مخلصون، وهم في نفس الوقت، يؤيدون المؤسسات الراهنة بتونس"[3].

غير أننا نرى أنّ الحاضرة وإن هادنت الإدارة الفرنسية سياسيا، فإنها ثقافيا عملت على إثبات الهويّة التونسية، وحمايتها من الذوبان، من خلال إهتمامها بالتّراث والتاريخ التونسي، وتقريب قرّائها من الحضارات الأخرى بما فيها الغربية، وموقفها المعتدل هو الذي ضمن لها الإستمرارية، عكس الصحف الأخرى المناهضة للوجود الفرنسي، ومنها جريدة الزّهرة، وجريدة سبيل الرشاد، والإتحاد الإسلامي. وربما السّلطة الفرنسية لم تشأ الضغط عليها وعلى محرريها، حتى تُكسبها أنصارا جُدد، كانوا من قبل يقبلون على مطالعة الصحف التركية[4].

5-2جريدة سبيل الرشاد 1895:

هي واحدة من الجرائد الإصلاحية، التي لم تعمّر طويلا [5]، إلاّ أنّ ما أثارته من ضجّة على الأصعدة السياسية والدينية والإعلامية أكسبها شُهرة واسعة، حيث إعترض على التّرخيص له منذ البداية شيخ المدينة

[1] الجنحاني، المقال السابق، ص7.

[2] هذا الرأي فيه نوع من المبالغة، لأنّ الظروف، التي ظهرت فيها هذه الجريدة كانت معقدة وصعبة، وهي السنوات الأولى للحماية الفرنسية، ونهاية المقاومة المسلحة التونسية، فلهذا كان أسلوب الجريدة المبني على الليونة والإعتدال في التعاطي مع قضايا عصرها ضرورة أملتها تلك، خصوصا وأنّ الإدارة الفرنسية كانت تحت هيمنة رجال ذووا توجه ليبرالي وأنصار (لسياسة المشاركة).

[3] قرين، المرجع السابق، ص 223.

[4] عصام سليمان الموسى وآخرون، **الموسوعة الصحفية العربية الميسرة**، أعلام الصحافة في الوطن العربي، د.م.ن، تونس1997، ص 43.

[5] هي جريدة أسبوعية علمية أدبية سياسية تاريخية، ثم أصبحت تعرف كجريدة عربية إسلامية حرة منذ عددها الأخير، رافعة شعار "يا قوما اجيبوا داعي الله"، صدر العدد الأول منها يوم الاثنين 29 جمادى الثانية 1313 الموافق لـ 16ديسمبر 1895، إحتجبت عن الصدور في سنتها الثانية بعد صدور عددها الحادي عشر الموافق لـ 1نوفمبر 1896، كانت تطبع بمطبعة بريقول بنهج الصادقية، يحتوي العدد منها على 4 صفحات، تسحب منها 500 نسخة يوميا، تباع بـ 10سنتيمات للنسخة الواحدة. للمزيد أنظر: النيفر، المرجع السابق، ص 117.

محمّدالعصفوري[1]، الذي راسل الوزارة الكبرى لمنع الترخيص لصاحبها بنشرها، نظرا لما اشتهر به الثعالبي عندما كان طالبا بالزيتونة "من سوء السيرة والأخلاق"[2].

غير أنّ الثعالبي تمكّن من إصدارها يوم 16 ديسمبر 1895م، بعد أن حصل على التّصريح يوم 11 ديسمبر من نفس السنة، لكنّ نَهْجها الإنتقادي لشيوخ الإسلام في تونس، ومنهم الشيخ حميدة بلخوجة بسبب فتواه الدّينية المتعلقة بجواز إستهلاك منتوج الشكلاطة، بطلب من مُصنّعه "ماني (Menier)"، والتي حامت الشكوك من حولها من أنها ممزوجة بشحوم الخنازير، وإعتبار الثعالبي شيخ الاسلام المفتي، متاجرا بإسم الدين، قد جعل الوزير الأكبرمحمد العزيز بوعتور يأمر سنة 1896م بمنع صدور جريدة "سبيل الرشاد" نزولا عند رغبة شيخ الاسلام المذكور بعد رسالة التّظلم التي رفعها اليه بتاريخ 29 مارس 1896، ومما جاء فيها: "ألتجئ اليك أيها الوزير، أن تنصفني من إنسان يقال له عبد العزيز الثعالبي من بلاد الجزائر، أحدث "جرنالا" أسماه سبيل الرشاد، وفي الحقيقة هو سبيل الضلال تجرّأ فيه على مشيخة الإسلام... وأخوكم يعرض عليكم ملاحظة وهي أن لا تصدر "كتيبة " لها تعلّق بالديانة إلاّ بعد عرضها على المشايخ النظار، وإجازتهم لها كسائر الكتب التي تؤلف...ثمّ نؤكد على سيدي وأخي بتعطيل جريدة هذا الظالم الجاهل وإنصافي منه..."، وقبل ذلك وجه شيخ الإسلام رسالة بتاريخ 19 مارس من نفس السنة إلى الكاتب العام "مسيو روا" تحت عنوان لا إله الاالله، يطلب منه أيضا تعطيل جريدة سبيل الرشاد، ليكون ذلك عبرة للثعالبي و لغيره ممن يتجرأ على علماء الدين[3].

وقد سبقت جريدة سبيل الرشاد في سنة 1895 ظهور مجلة "المنار" المصرية في عام 1898 فجاءت حاملة لنفس الخطّة الإصلاحية التي سار فيها "رشيد رضا" بعد عامين، وتأثرت سبيل الرشاد أيضا في كثير مما كانت تنشره من آراء وأفكار بمؤسس "جمعية العروة الوثقى" ومجلتها الصادرة بباريس أول مرة في 15 مارس 1884، فكانت سبيل الرشاد والمنار، ترمي كلاهما من قوس واحد في الدعوة إلى التّمسك بنهج السّلف الصالح، وإلى تجديد الفكر الإصلاحي، وتحقيق نهضة المسلمين وإعادة مجد الدولة الاسلامية[4] .

---

[1] من أعيان تونس، تقلّد هذا المنصب من سنة 1885م إلى سنة 1902م.

[2] الدشراوي، "بعض مواقف الصحافة الفرنسية الاستعمارية من عبد العزيز الثعالبي"، مقال ضمن: كتاب علي الشابي وآخرون "**الزعيم الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني**"، سلسلة آفاق اسلامية، ع4، ط1، وزارة الشؤون الدينية بتونس، ماي 1993، ص 61.

[3] الخرفي، المرجع السابق، ص 57.

[4] خالد، عبد العزيز الثعالبي...، ص 32.

وقد عبّر الثّعالبي عن ذلك في إفتتاحية العدد الأول من "سبيل الرشاد"، موضحا منهجه ومشروعه، المتمثل في خدمة الإسلام والمسلمين مراعيا مقتضيات العصر، وتحديد واجبات المسلمين من أجل النهوض بالأمة الإسلامية، والقضاء على مظاهر التّخلف والضعف فيها، كما أنّ الجريدة كانت موجهة أيضا إلى الأوربيين لتُصحح من إعتقاداتهم حول إرتباط الإسلام بظاهرتي التّخلف والتقهقر، ومن جهة أخرى مقاومة أولئك الذين يقفون ضد تطوّر الإسلام وينتقصون من شأنه، إذ يقول الثعالبي في ذلك: "سآتي في خدمة المسلمين مراعيا في ذلك مقتضيات الزمان... وتوضيح العلل التي نشأت عن التهامل والخلود إلى الترف. وأتبع ذلك بالبحث في منشأ الأسباب والعلل التي كانت موجبة للتفريط في العمل، والبواعث التي دفعت بهم إلى ديجور الحيرة ... وأدافع حسب الطاقة عما يرمى به الإسلام وما يشيعه عنه ذوو الأرجاف من باطل الكلام، حفظا للناموس الشريف، وصونا لقدره العالي وذلك لأنها تهم باطلة"[1].

إنطلاقا من هذا النهج الذي إختطّه الثعالبي في جريدته، فإنّه قد وضع نفسه وجريدته في عين الإعصار، وتسبب له ذلك في مقاومة شرسة وعداء مستمرا من طرف الفئة الدينيّة التّقليديّة (مشائخ الزيتونة)، خصوصا وأنّ الثعالبي، لا ينتمي إلى هذه الفئة، لا من جهة الأصل، ولا من جهة التكوين، وصحيفته تلك بتأثيرها الواسع مسّت فئة العامة، مهددة توازن البيئة التي يقوم عليها المجتمع التقليدي[2].

كما أنه طرح للبحث قضايا، تعتبر في نظر التقليديين من العلماء قضايا مسلّمة، فيشكّك في بعضها، ويسفّه بعضها الآخر، مقترحا بذلك قراءة جديدة للقضايا الدّينية، في ضوء من الإجتهاد والتجديد للخطاب الديني، وهو ما كان يرفضه بالجملة والتفصيل مشائخ الزيتونة المحافظين، وقد كان الثعالبي بحماسة الصحفي الشاب، يعلم مدى المخاطر والمشاكل، التي سيصطدم بها وجريدته، بتعرضه لقضايا دينية تجديدية غير مستصاغة في ذلك الوقت، في بُعديها الديني والإجتماعي، حيث كتب واصفا جريدته: "إنّ جريدتنا متكلة على الحيّ، الذي لا ينام رافضة عن فكرها كل الأوهام ليس النفاق من شعارها، ولا يهزها سخط الأكابر والموالي، تعزو الأقوال لأربابها، تدافع عن حقوق المسلمين، وتناضل عن المسائل التي هي من خواص الدين .."[3]. ومن خلال مضمون الجريدة فإنها عبّرت بوضوح عن القضايا الآتية:

---

[1] الثعالبي، "إفتتاح الجريدة"، سبيل الرشاد، ع1 (29 جمادى الثانية 1313 الموافق لـ 16 ديسمبر 1895).

[2] النيفر، المرجع السابق، ص 125.

[3] المرجع نفسه، ص 126.

- دراسة علل وأسباب ضغف المسلمين، وتشخيصها عبر خطاب صحفي إصلاحي (ها أنا ذا قد شاقني داعي الحميّة، وهزتني الغيرة الوطنية لإصدار جريدة عربية اسلامية دأبها النصح والارشاد إلى طريق السداد)[1].

- الاسلام لا يتعارض مع التقدم والمدنية.

- لابدّ من تعزيز أواصر العلاقة بالأمة الفرنسية، لما في ذلك من منافع، خصوصا وأن عمر الحماية الفرنسية حديث العهد، فكان لابُدّ للثعالبي أن يهادن السلطة الفرنسية، وصحيفته في مهد نشأتها.

- التعلّق بدولة الخلافة الإسلامية –الدولة العثمانية–حامية ديار الموحدين من المقاصد العدوانية [2].

وعموما يمكن تقسيم إهتمامات الصحيفة من خلال عددها الأول إلى ثلاثة أقسام ثابتة فيها، ومرتبطة بأهدافها وهي:

قسما أولا: خصصه الثعالبي للمقالات، التي تعالج ما سمّاه بمركزية الدولة العلية، وما يتصل بها من الجهود الحربية والسياسية، التي تبذلها حكومة السلطان تحصينا لنفوذها، ودفاعا عن المسلمين، وردا لمكائد أعداء الخلافة المتآمرين عليها، ومن مقالات هذا القسم نذكر "أحوال الدولة العثمانية"، أعداء الترك، "قوة الدولة العليّة البحرية"، "الدولة العثمانية والأرمن".

وقسم ثان جعله تحت عنوان المسلمون والصراع الدولي، وهو الجانب الذي حشد له صاحب الجريدة أكبر عدد من المقالات، مبينا من خلاله مؤامرات وخطط الأوربيين، الهادفة إلى تشويه صورة الإسلام والمسلمين، وهذ لا يُفهم الاّ في إطار الصّراع الدولي، الذي قسم العالم حينذاك، إلى معسكرين: معسكر الإسلام، الذي تقوده الخلافة العثمانية، ومعسكر الأعداء، الذي تتزعمه انكلترا وروسيا. ومن أهم المقالات الواردة في هذا القسم نذكر: "مقاصد انكلترا العدوانية"، "خبث الجزويت"، "وضع المسلمين في روسيا"...الخ.

أما **القسم الثالث**، فقد خصصه الثعالبي إلى الجانب التّجديدي والإجتهادي في الدين الإسلامي، ويمثله الجهد العلمي للثعالبي ولغيره من العلماء، في معالجة الخلل العقائدي، والتخريب الفكري، الذي سببته الممارسات الدينية المبتدعة، والتقليد والجمود الذي تراكم عبر قرون من الزمن، ومن اهم مقالات الإجتهاد في هذا القسم: "محاورة القس لوزان"، "ومسألة يُتم الرسول"[3].

---

[1] سبيل الرشاد، "الافتتاحية"، ع1، 16ديسمبر 1895.

[2] النيفر، المرجع السابق، ص 126.

[3] المرجع نفسه، ص 129-131 .

5-3-مجلّة السّعادة العظمى 1904:

هي أوّل مجلة عربية إصلاحية، ظهرت في تونس، وكانت نصف شهرية صدر منها 21 عددا فقط. إذ انقطعت عن الظهور في شهر ذي القعدة 1322هـ/شهر جانفي سنة 1905م، أسسها المصلح والعالم الزيتوني الإمام محمد الخضر الحسين في شهر محرم سنة 1322هـ/شهر افريل 1904. وهي مجلّة علمية أدبية إسلامية، كانت أغلب مقالاتها من تحرير الإمام نفسه[1]، بالإضافة إلى إسهام نخبة من المصلحين في تحريرها منهم العلماء: محمد الطاهر بن عاشور، الشيخ محمد النّخلي، والشيخ عبد العزيز المسعودي ومحمد النجار، وإبنه بلحسن النجار، وعدد من الشباب الزيتوني منهم، الشيخ محمد شاكر ومحمد الصادق بلقاضي[2]، تبرز في أول نصف كل شهر عربي، تطبع بالمطبعة التّونسية بسوق البلاط بالعاصمة تونس.

وكانت تبدو حين تأسيسها منحازة لتيّار المحافظين، تعبّر عن نظرياتهم وأفكارهم، غير أنّ أفكار صاحبها سرعان ما أعلنت عكس ذلك، حينما إفتتح أول عدد بها، بجملة دلّت على أنّ الإجتهاد الديني مبدأ للمجلة[3] فجلب عليه ذلك الموقف نقمة تيار المحافظين بالزيتونة، الذين طلبوا من الوزير محمد العزيز بوعتور، توقيف المجلّة عن الصّدور، حيث كانوا يرون فيها توأما "للمنار" ترمي إلى زعزعة الدين، عن طريق منهجها الإجتهادي، وتطاولها على الأولياء الصالحين، خصوصا وأنها مقروءة من عدد كبير من طلبة الزيتونة، ومؤسسها مدرس مساعد بالزيتونة، يروّج لنفس الآراء التي تبثها المنار، وطالب هؤلاء من الوزير الأوّل منع كل المنشورات، التي تناقش مسائل الدين الإسلامي بتونس دون إستشارة هيئة النّظارة الزيتونية بما فيها "المنار"[4].

أما عن أصل تسمية المجلّة بهذا الإسم، فإنّ صاحبها، أراد أنْ تُسهم مجلته في تحقيق سعادة الأمّة، بما تحويه من حِكَم، وما تتناوله من مواضيع، وما تُوضحه من مسائل، وما تبذله في سبيل الدين من جهد لتقريبه إلى الأذهان وشرح حقائقه، وتصفيته من الشّوائب، وما تُعدّده من سُبل التّرقي والتّحضر، فكان إسمها بمثابة

---

[1] إحتوت المجلّة على خمس وسبعين مقالا، منها خمسة وعشرون بدون امضاء، والباقية ممضاة، كتب منها صاحب المجلة أربع عشرة مقالة، وحسب محمد مواعدة انّ المقالات غير الممضاة هي من تأليف الامام الخضر نفسه، الذي كان يقوم بجلّ ما تتطلبه المجلة من أعمال أدبية ومادية، وإنطلاقا من هذه المعلومة فإنّ المقالات التي تنسب تحريرا الى الإمام تكون تسعا وثلاثين مقالة، أي أكثر من ثلثي المجلّة من تحريره. ولذلك اعتبرها محمد مواعدة تأليفا من تأليفه وليس مثل المجلات التي كان يشرف عليها ضمن هيئة تحرير منظمة؛ كمجلتي: "الهداية الاسلامية "، و"نور السلام". للمزيد أنظر: محمد مواعدة، المرجع السابق، ص137.

[2] النيفر، المرجع السابق، ص 161.

[3] الحسين، (م.أ.ك)، مج12، **السعادة العظمى**، ص 5825.

[4] قرين، المرجع السابق، ص 151-152.

المبتدأ، الذي يخبر عنه مضمون المجلة [1]، وحدّد صاحب المجلّة محتواها بعناية كبيرة في العدد الأوّل منها (المقالة الإفتتاحية، المباحث العلمية، ركن الآداب والأخلاق، الأسئلة والإقتراحات، ومسائل شتى)[2].

كما حاول الخضر الحسين، أن يجعل من مجلته أداة لتطوير وإصلاح المجتمع التونسي، في إطار تعاليم الدين الإسلامي، وتحفيز أبناء المسلمين إلى النهوض بالأمّة الإسلامية، والدّعوة إلى الإتحاد والتعاون، والبعد عن الكسل والجمود، والإنفتاح على الحضارة المعاصرة؛ ومما يقوله في الحثّ على مسايرة قضايا العصر في إطار ديني إسلامي: "وإن تعجب فعجب ما يتخيّله بعض من رُبّي في مهد الجمود، من أن هذا الدين القيّم لم يرشد إخوانه إلاّ إلى العبادات المحضة، وأنه حجاب مسدول بينهم وبين المدنية"[3].

ونظرا لمكانة هذه المجلّة في المجال الإصلاحي، فقد إستقبلها المصلحون والعلماء بكثير من الرضا والإستحسان والمؤازرة، منهم الشيخ سالم بوحاجب الذي شجع صاحبها على مواصلة القيام بهذا العمل العلمي، قائلا له: "أقول لك ما قاله ورقة بن نوفل إلى رسول الله، ما أتى أحد بمثل ما أتيت به الاّ عُودي"[4]. كما قرّضها الكثير من رجال الأدب والفكر إعجابا بها وتنويها بصاحبها، ونشرت المجلّة تلك التّقاريض في أعدادها تحت باب (مسائل شتى) [5]، منها ما بعث به العلامة محمد المكي بن عزوز –وهو خال الإمام– إذ يقول في شأنها: "وبالجملة فتلك مفخرة للخضراء بين الممالك، ويفهم من آثار أهلها إعترافهم بذلك، وأبلغكم –لتحمدوا الله– أنّ كل من رآها هنا في الأستانة أعجب بها"[6]، وتقريض الشيخ محمد النّخلي: "...فقد جأتني ونعم المجيء، جاءت سعادتكم العظمى، التي هي سعادتنا، و ما شاء الله فقد رميت وأبعدت المرمى، سبحان الله ما أسبك ذلك التحرير، وما أبرع ذلك التقرير، فقد وجب أن يكتب بالنضير، على ورق الحرير، وقصارى ما أقول كثّر الله من أمثال حضرتك، وأبدر هلال مجلتك"[7]، وتقريض الطاهر بن عاشور صديق الإمام ومؤازره النصير كما عبّر عن نفسه من خلال تقريضه للمجلة قائلا: "...ثمّ ما زلت راجيا أن أرى منا ناهضا يحيي لهاته

---

[1] نجاة بوملالي،"مجلة السعادة العظمى وقضايا الاصلاح"، أعمال الندوة العلمية العالمية حول الامام محمد الخضر الحسين واصلاح المجتمع الاسلامي، المنعقدة أيام 16-17-18 جانفي 2009، بنفطة، تونس، ضمن (م.أ.ك)، مج 15، ص 7482.

[2] مواعدة، المرجع السابق، ص 138 وما بعدها.

[3] الحسين، (م.أ.ك)، **السعادة العظمى**، مج12، ص 5871.

[4] الحسين، (م.أ.ك)، **تونس وجامع الزيتونة**، مج11، ص 5264.

[5] الحسين، (م.أ.ك)، **السعادة العظمى** "التقاريض"، مج12، ص ص 5832 -5859.

[6] المصدر نفسه ص 5558.

[7] نفسه، ص 5833.

الأمّة فخارا، ويقول لأهلها (أَمْكُثُوا إِنِي ءَانَسْتُ نَارًا)[1] فهذا رجائي قد أسفر عن مجلتكم العظمى، وعسى أن يقارنها من تعضيد المؤازرين ما تحقق به الآمال، وسيكون إن شاء الله من إسمها للأمة أصدق فال"[2].

والمتأمل في تلك التقاريظ، التي إقتبسنا منها، أو التي أحلنا اليها، يتبيّن من خلالها قيمة أصحابها الدينية والعلمية، ونوعية الذين يتعاملون مع المجلّة، وتركزّهم في مناطق مختلفة من تونس، لهو دليل على مدى إنتشار المجلة ورواجها، وإقبال الناس عليها، ومن خلال مضمونها يمكن تحديد مجالات اهتماماتها كالأتي:

في المجال **الديني**، دعت المجلّة إلى التّمسك بالشريعة في أصولها ومبادئها، والإعتماد على الكتاب والسّنة والإجماع، وفتح باب الإجتهاد، والقيام بالوعظ والإرشاد الديني، لمقاومة البدع والضلالات، ولتنقية الإسلام مما علق به من شبهات، وخصّصت افتتاحيات الأعداد: الثالث والرابع والخامس لهذه الغرض، وكتبها على التوالي الامام الخضر الحسين، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، والشيخ محمد النخلي. ومن أهم المقالات[3] الواردة في هذا الجانب نذكر "الإعتصام بالشريعة "، "البدعة"، "الديانة والحرية المطلقة"، "الأحاديث الموضوعة".... الخ.

أما المجال **الأخلاقي والاجتماعي**، فإنّ المجلّة قد أولت اهتماما كبيرا بهما، من خلال الدّعوة إلى مكافحة الرذائل وفساد الأخلاق، ومقاومة العادات الدّخيلة والشاذّة عن السلوك الإسلامي، والحثّ على التّمسك بالقيّم الأخلاقية في الإسلام وهي: الحياء، والحِلم، والتواضع، وكِبَر الهمّة، والشجاعة، والإخلاص، والعزّة. ولا يتم تأصيل هذه القيم في نفوس الناشئة إلاّ بالتربية الحسنة في إطار تعاليم ومبادئ الشريعة الغرّاء، لأن التربية الصحيحة "تردع النفوس عما نهى الله، وتغلق أبواب الفسوق والملاهي، وتسمو بها إلى الوقوف على أسرار الهداية، وأصحاب هذه النفوس تستضيء الأمة بأنوار عقولهم"[4]. ولذلك دعت المجلة العلماء إلى القيام بدورهم في تقويم المعوجّ من الأخلاق، وتعديل العقائد الزائغة، والنّهي عن البدع المذمومة، ونظرا لأهمية قضيّة الأخلاق والتربية في بناء المجتمع المسلم، خصصت المجلة لها بابا كاملا، جمعت فيه آراء وأفكار وتوجيهات تربوية مهمة منها مثلا مقالات: "الزمان والتربية"، "كِبر الهمّة"، "العمل والبطالة"، "الأخلاق"، "الحياء"...الخ[5].

---

[1] سورة القصص، الآية 29.

[2] الحسين، السعادة العظمى،...، ص 5836.

[3] أنظر تلك المقالات في: الحسين، المصدر نفسه، ص ص 5905-5920.

[4] الحسين، (م.أ.ك)، مج15، **إصلاح المجتمع الاسلامي**، ص 7494-7495.

[5] أنظر تلك المقالات في: الحسين، السعادة العظمى، المصدر السابق، ص 5872، ص 5896، ص 5912.

كما أنّ المجلّة، لم تغفل الجانب الأدبي، وما يتصل به من الأدب واللّغة، وضرورة ترقيّتهما خدمة للدين، باعتبارهما فرع من العلوم الدينية، ويجب أن يتطوّر الأدب في مواضيعه بما يحيي مجد الأمة، ولا يتحقق ذلك حسب المجلّة الاّ بترقية مستوى الكتابة واللّغة في تحرير المواضيع المفيدة، وثبات كُتابها أمام الإنتقادات، والتأسّي بالسّلف الصّالح، وما بلغوه من رقي وتقدم عن طريق الكتابة والتأليف[1]، فالكتابة والانشاء الأدبي في منظور الإمام هي إحدى دعائم التّقدم والإصلاح. ومن أهم المقالات في هذا الجانب: "طرق الترقي بالكتابة"، "الشعر العصري"، "الفصيح من الكلام"...الخ.

ومن المجالات الأكثر جدلا في إهتمامات المجلّة، هي: قضية **موقف الاسلام من الحضارة الغربية**، ومدى مسايرة الشريعة لمقتضيات العصر، حيث دعت إلى ضرورة الإهتمام بالعلوم العصرية، وتمحيصها والحاقها بالعلوم الإسلامية، من أجل ضمان تقدّم الأمّة الإسلامية، لأنّ ذلك لا يخالف الشّريعة الإسلامية، بل هو إقتداء بالسلف، الذي أخذ الاشياء النافعة "من أي جهة صدرت، فمحّصوها بتطبيق أصول الدين عليها، وغرسوها في معادن معارفهم العالية"[2].

ومن يطالع بعض مقالات المجلّة، يرى أنها سعت إلى التّجديد في أغلب المحاور التي طرقتها، فهي تؤمن بمنافع التّجديد والإجتهاد، وما يهيئه للدين من حياة جديدة، وتعدّد سبل التّرقي والوسائل التي تدفع بالأمة إلى التّقدم في كل المجالات، لكنها تُخضع كل ذلك إلى مقياس الشريعة الإسلامية. وربما هذا المنهج المتّبع من المجلّة، هو الذي ضمن لها رواجا كبيرا في أوساط العلماء على اختلاف تصنيفاتهم بين مجددين ومحافظين، فشارك الجميع في تحريرها، باستثناء قلّة معزولة من العلماء التقليديين، الذين رأوا في منهجها خروجا عن المألوف، وقد وصفهم الإمام بأصحاب "الجهالة والغيّ"[3]. وقد أفردت المجلّة في هذا الباب مقالة تتحدث عن موقفها من المدنية المعاصرة عنوانها "مدنية الاسلام والعلوم العصرية"، "ومدنية الاسلام والخطابة"[4].

وختاما يمكن القول أنّ المجلة المذكورة، قد تفاعلت مع بيئتها سواء الدّينية أو الحضارية أو الأخلاقية بجرأة كبيرة، وطرحت مواضيع تجديديّة، واستقطبت آراء وأقلام فكريّة متعددة المشارب، فكانت بحق مرآة عاكسة لفكر أغلب التيارات الإصلاحية المتواجدة. يقول الفاضل بن عاشور عنها مايلي: "ولذلك كان ظهورها في معمعة الخلافات كطلوع الحكم العادل يلتقي حوله أهل الثقافة العربية في صعيد الإحترام وحسن

[1] الحسين، السعادة العظمى...، ص 5884.
[2] المصدر نفسه، ص5888.
[3] الحسين، إصلاح المجتمع الاسلامي...، ص 7496.
[4] الحسين، السعادة العظمى...، ص ص 5887-5891.

الأدب والتجرد"[1] إلاّ أنّ الإدارة الفرنسية قد رأت في منهجها خطورة على إستمرارية مشروعها الإستعماري فقامت بحلّها.

4-5 المجلّة الزّيتونية 1936:

جاءت فكرة إصدار المجَلَّة الزيتونيَّة لدى الرِّجال القائمين عليها، من إهتمامهم بالدِّين والوطن ونشر العلم، وذلك حين وجدوا المفاسد تنتشر والضَّلالات تَعُمُّ، والناس في بُعدٍ دائم عن الدين والعلم، وتهافتهم على الدنيا والماديات، كما تعدّدت أنواع النشريَّات والصحف بالبلاد التونسيَّة، دون أن تكونَ هناك نشريَّة واحدة تختصّ بالدين، وإحياء تُراثِه وعلومه الإسلاميَّة والعربيَّة. وفي بيان هذا السبب الذي نشأت عنه فكرة الإصدار، يقول رئيس التحرير، محمد المختار بن محمود في المقالة الافتتاحيَّة لأوَّل عدد صدر منها، في رجب 1355هـ/ سبتمبر 1936م: "إنَّ الله -تعالى- لَمَّا منَّ على بعض النَّاس بميزة العلم، وأعلى شأنهم بانتسابهم إليه، أَوْجَب عليهم مُقابلة ذلك، أن ينفقوا مِمَّا آتاهم الله ببَثِّ العلوم والمعارف بين النَّاس بقدر الإستطاعة؛ إذ العلم قدر مشاع بين النّاس، فإذا أوتيه أحد، فلا يجدر به أن يضِنَّ به عن غيره، ولا سِيَّما علم الدين، الذي فرضه الله على كل أحد؛ إذ به قوام الأعمال كلها، سواء أعمال الإنسان الخاصة أو أعماله الجارية بينه وبين عموم الناس، وملاك ذلك كله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اللَّذَيْن قال الله -تعالى- عنهما: {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون} [2].

وتسمّت المجلة باسم "الزيتونية" نسبة إلى جامع الزّيتونة، أكبر هيئة تعليمية دينية في تونس خلال ذلك الوقت، وقد يتساءل الباحث عن سبب تأخر مؤسسة تعليمية مثل الزيتونة في إصدار مجلة تتكلم بإسم الجامع، وتخوض في المسائل الدّينية على وجه الخصوص إلى غاية 1936؟

ربما يعود السّبب إلى أنّ مدرسي الجامع وهم في أغلبيتهم من التّيار المحافظ،كانوا يرون في الإقدام على تأسيس مجلّة أو جريدة تنطق بلسانهم، إنما هو من باب التّحديّ للسلطة الحاكمة، وهي سلطة الحماية، لخضوع الجامع إلى إشراف الإدارة الفرنسية منذ فرض الحماية، ويضع بالتالي هؤلاء العلماء في صف المواجهة مع تلك السلطة، التي كانت فيما تخطط له، هو إحتواء العلماء التقليديين وتوظيف تأثيرهم على الناس لصالحها، ومن جهة أخرى ربما يعود الأمر إلى القيود المالية، التي كانت تفرضها الإدارة الفرنسية في إستصدار

---

[1] الحركة الأدبية...، ص 78.

[2] المجلّة الزّيتونية، مج1، ج1 (سبتمبر 1936)، ص 2-3.

الصحف، أو إلى خشية هؤلاء العلماء من إملاءات السّلطة الحاكمة عليهم، فربما يكتبون بأقلامهم مالا يرضونه.

كما أنّ إصلاحات جامع الزيتونة خلال عهد خير الدين، نصّت في أحد فصولها على أنه يمنع ويحضر فتح باب الإجتهاد في المسائل الدينية، صونا وحفاظا على صفاوة الدّين وسدًا للتأويلات الباطلة أو الفاسدة، التي ربما تَخرج بالنّص القرآني عن جوهره الحقيقي، وكان هذا العامل من ضمن العوائق، التي حالت دون تأسيس صحفية دينية إصلاحية خاصة بالجامع الاعظم منذ زمن بعيد. وقد أشار مقال الإفتتاحية إلى تلك الظّروف، التي أحاطت بصدور المجلة حينما قال: "فكانت أمنيتهم الوحيدة أن يصدروا مجلة علمية دينية، تكون ترجمانا صادقا، ومجالا فسيحا لعرض افكارهم...، وكان يحول دون إتمامها عدّة أسباب، ويتكاثف في سمائها ضباب وأيُ ضباب، حتى أراد الله إبرازها، فذللت الصّعاب، ولانت الرّقاب، وزالت من طريقها العقبات، وقطعت الآفات. ولكل شئ من الأشياء ميقات"[1].

سجّلت المجلّة على غلافها من أوّل عدد صدر منها، أنّها مَجلة شهريَّة، "علمية أدبية أخلاقية"، وسنتُها عَشَرَةُ أشْهر، تُصدرها هيئة من مدرسي جامع الزيتونة المعمور، صاحبها هو الشيخ محمد الشاذلي بن القاضي، ومديرها الطاهر القصار، ورئيس تحريرها الشيخ المختار بن محمود، مقرّها الإداري بنهج الباشا رقم 33 بتونس، وتطبع بالمطبعة التونسية بنهج سوق البلاط عدد57 بتونس. ولعلَّ ارتباطها بالجامع –وهو هيئة تعليميَّة–هو ما جعل سنتها عشرة أشهر فقط، ارتباطًا بزمن التدريس، وزمن العطلة، كما أنَّها أطلقت على العدد إسمَ جُزء، وعلى السنة –عشرة أعداد–اسم مُجلد، وظَلَّت تُطلُّ على السّاحة الأدبيَّة مُدَّة عشرين عامًا ما بين (1355-1375هـ /1936-1955م).

ورغم أنها لم تكن من المجلاّت الإصلاحية الحرة، لإرتباطها بهيئة رسمية تابعة لجامع الزيتونة، إلاّ أنها استقطبت أقلاما إصلاحية بارزة لها وزنها في الفكر الإصلاحي خلال فترة الدراسة منهم: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، محمد بن الخوجة، محمد المختار بن محمود، محمد العزيز جعيط، محمد البشير النيفر وغيرهم من الكتّاب الآخرين، الذين تردّدت أسماؤهم في المجلّة ما بين المذكور إسمه، والمنقول عنه، والمرموز اليه، وقد أسهم هؤلاء في إثراء مادة المجلّة علميا وأدبيا ودينيا.

وقد جاء في مقالها الافتتاحي، ما يعبر عن برنامجها بإختصار، من أنها مجلة إصلاحية، ديدنها الإصلاح الديني، والتّصدي لكل ما يسئ للدين ولتعاليمه كالإلحاد والتّعصب المذهبي، والبدع المذمومة، ومن

[1] المجلة الزيتونية، المصدر السابق، ص 3.

جهة أخرى تصبو المجلة إلى بثّ العلوم والمعارف بين أوساط الناس، بأسهل الطرق وأيسرها، وذلك في اطار المناقشات العلمية الرّاقية، التي يميزها إلتزام الآداب واللّين في عرض الأفكار والآراء[1]، والإبتعاد عن إثارة الضّغائن، أو ما يؤدي إلى زرع الأحقاد بين كتّاب المجلّة، خصوصا وأنّ صبغتها علمية دينية محضة، هدفها إظهار الحقيقة بالحجة والبرهان، كما أنّ دور المجلة ومرماها من جهة أخرى، هو تعزيز الرّوابط والصّلات بين علماء البلاد التّونسية أنفسهم، ومع علماء البلاد الإسلامية في المشرق والمغرب.

وبما أنها لسان علماء الزيتونة فإنّ المجلّة، تسعى إلى تبيين وتوضيح أمورا كثيرة ذات إرتباط بالجامع الأعظم منها: المحافظة على سُمعة المعهد الزيتوني، والإعتناء بعلوم الدين بدرجة أولى، منها التفسير، والحديث، وأصول الدين، وأصول الفقه، والأخلاق والآداب الشّرعية، والمحافظة على اللّغة العربية وآدابها، وإبراز قيمتها وفضلها، بإعتبارها لغة القرآن، وأيضا حثّ العلماء على القيام بدورهم في مجال الإرشاد والوعظ للعامة إنقاذا لهم من ظُلمة الجهالة، وذلك عن طريق الخُطب والدروس في الجوامع والإجتماعات العامة، وعن طريق الصّحف وغيرها من وسائل الاصلاح[2].

وقد تضمنت المجلّة الزّيتونية[3] في مضموهّا أبوابا ثابتة منذ صدورها إلى غاية توقفها، أبرزها باب "القرآن الكريم "، وهو من أهم أبواب المجلّة لإشتماله على مباحث تتعلق بالقرآن من مختلف النواحي، وتنشر فيه دروس التفسير، التي اختصّ بها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وباب "الحديث الشريف"، يعرض فيه كل ماله صلة بشرح الأحاديث النبوية، التى تدعو الحاجة اليها. وباب "التشريع الإسلامي" تناقش فيه مقاصد الشريعة الإسلامية وأسرارها، وتبيين حكمة المولى عزّوجل فيما فرضه على عباده من تكاليف شرعية، وما سنّه لهم من التراتيب والنُظم، واختصّ بهذا الباب الشيخ عبد العزيز جعيط المفتي المالكي.

وفي المجلة أيضا باب يتعلّق "بالفتاوى والأحكام، تنشر فيه ما يحتاجه النّاس من فتاوى دينية، تهمهم في حياتهم اليومية، تَرِد إلى المجلة في شكل أسئلة وإستفسارات، وقد إلتزم بالتحرير في هذا الباب مشائخ المجلس

---

[1] المجلة الزيتونية، المصدر السابق، ص 5.

[2] المصدر نفسه، ص 9-10.

[3] تضمنت المجلّة عبر أعدادها الخمسة والسبعين: 42 بحثا عن الاسلام (التوحيد، مكارم الاخلاق، الدين والمدنية)، 17 مقالة تخص العبادات (الحج، الصوم، الزكاة، الصدقة...)، 119 وحدة متعلقة بالفتاوى، والمواعظ، والارشادات، والتشريع الإسلامي، والاوقاف الاسلامية. 9 مقالات تتعلق بالمعاملات والعادات (الربا، الحجاب، والسفور). 76 مقالة في تفسير القرآن ثلثيها لمحمد الطاهر بن عاشور، 7 مقالات في الحديث وتفسيره. 30 مقالة في السيرة النبوية. 55 وحدة متنوعة شملت تاريخ الزيتونة، وإصلاحاته والحركات الإحتجاجية لطلابه. 40 مقالة في الاصلاح الاجتماعي. 165وحدة تعلقت بالأغراض الأدبية. 159 وحدة تضم مقالات تاريخية (حوادث دينية، ومؤسسات إسلامية مثل القضاء، مع تراجم دينية)، للمزيد أنظر: عبد الطيف الهرماسي، **المجتمع والاسلام والنخب الاصلاحية في تونس والجزائر**، ط1، بيروت، المركز العربي للابحاث، (2018)، ص 186.

الشرع، وهو الهيئة الدينية المختصة بذلك. وهناك باب "الوعظ والارشاد" وهو من أهم أبواب المجلّة باعتباره مجالا فسيحا لإرشاد الناس إلى هدي الإسلام الصحيح. إضافة إلى أبوب أخرى، منها باب التاريخ، والأدب، والأخلاق مما يتطلبه واقع الناس المعاش[1].

وما يلاحظ على هذه المجلة، أنها كانت غير منتظمة الصّدور من حيث أعدادها(أجزائها) ومجلداتها، حيث أنّ عمر المجلة عشرون عاما، فكان من الطبيعي، أن تصدر عشرين مجلدا، وبكل مجلد عشرة أعداد، وكان شهر سبتمبر من المفروض أيضا هو شهر لبداية صدور كل مجلد، ولكن ما وجدناه هو غير ذلك، فالمجلد الثاني صدر متأخرا في شهر أكتوبر، وكذا المجلد الثالث تأخر إلى غاية شهر يناير 1939، والمجلد الرابع متأخر أيضا إلى غاية اكتوبر 1940، وما ينطبق على المجلدات ينطبق أيضا على الأعداد، فمثلا وصلت أعداد المجلد الخامس إلى إحدى عشر عددا (جزءا)، أما المجلد السّابع لم يصدر منه إلاّ عددا(جزْءا) واحدا فقط، أما المجلد الثامن، فقد إحتوى على أربعة أجزاء، والمجلد التاسع على ثمانية أجزاء فقط، وتتوقف المجلّة بعد ذلك عن النشر أكثر من خمس سنوات أي منذ 1947، لتنطلق مرة أخرى في الصدور منذ مارس 1952، متضمنة المجلدين: الثامن والتاسع إلى غاية 1955، حيث توقفت المجلّة عن الظهور نهائيا.

ولعلّنا نرجع أسباب عدم إنتظام صدرو مجلدات وأجزاء (اعداد) المجلة إلى رقابة سلطة الاحتلال، وتدخلها بين الحين والآخر في ما تنشره المجلّة، إما بالحذف أو التّعديل، مثلما جاء في المجلد السابع الذي جاء مبتورا من المقالة الإفتتاحية لمدير المجلة الشيخ "محمد الشاذلي بن القاضي، حيث نُشر مطلعها وحذف الباقي منه دون أدنى إشارة يفهم منها موضوع ما حذف أو سبب الحذف، حيث نبّهت المجلّة إلى أنّ الرّقابة حذفت الموضوع فقط وذلك بترك المساحة بيضاء مكتوبا فيها جملة "حذفته الرقابة"[2]،كما إقتطعت الرقابة في نفس ذلك العدد واحدا وعشرين بيتا شعريا من قصيدة للأستاذ "محمد أبو شريبة" بعنوان (يوم العروبة)[3].

لم نأتِ على ذكر كل الصحف والمجلاّت الإصلاحية، أو تلك التي كانت تتعاطف مع تيار الإصلاحيين، إنما أقدمنا على تسليط الضوء على نماذج معينة منها، وذلك لأنّ اهتمامات الصحافة عموما في فترة البحث، قد تقاربت فيما بينها على قضايا جوهرية منها قضايا الإصلاح الديني، بالدعوة إلى التّمسك بأصول الدين الصحيحة، ونبذ المبتدعات، ومحاربة المشاريع الفرنسية المتجهة إلى تنصير التونسيين أو إدماجهم في الحضارة الأوربية، ودعت إلى تجديد فهم النص الديني، ومقاومة الجمود والتحجر، كما دعت إلى الاهتمام

---

[1] المجلّة الزّيتونية، المصدر السابق، ص 4-6.

[2] المجلة الزيتونية، "فاتحة العدد"، مج7، ج1 (جانفي 1947)، ص 626-627.

[3] المصدر نفسه، ص 653.

بترقية الحياة الاجتماعة بدءا بإصلاح أحوال الفرد، والتصدي لمظاهر الانحلال الخلقي، وترقية دور المرأة في المجتمع، بتهذيبها وتعليمها وفق تعاليم الدين الإسلامي، وكانت قضية التربية والتعليم من ضمن اهتمامات الصحافة الاصلاحية أيضا، حيث دعت إلى إصلاح أساليب وطرق التعليم خصوصا في جامع الزيتونة، أين ارتبط التعليم بطرق قديمة، شجعت على الحفظ والحشو في المعلومات دون تنمية قدرة التحليل والتفكير لدى الطلبة، وأيضا دعت إلى ضرورة الإنفتاح على علوم العصر الجديدة، لما لها من تأثير على تطور وتقدم الحالة الإقتصادية والإجتماعية لدى المسلمين.

الفصل الثالث: الإصلاح في المجال التربوي والتعليمي

أولا: في ظروف ومقدمات الإصلاح التربوي والتعليمي.

ثانيا: الإصلاح الزيتوني في المنظور الاستعماري (المراحل والمشاريع).

ثالثا: الإصلاح الزيتوني في منظور أقطاب الإصلاح (رؤى وأفكار).

الفصل الثالث: الإصلاح في المجال التربوي والتعليمي"الإصلاح الزيتوني"

أولا: في ظروف ومقدمات الإصلاح، وبواعثه

1-إصلاحات أحمد باشا 1842:

مثلت قضيّة إصلاح التعليم الزيتوني وغيره من أشكال التعليم الأخرى، قطب الرحى في إهتمامات النّخبة الإصلاحية التونسية، باعتبار "الزيتونة"أهم مؤسسة دينية وتعليمية في تونس بل في المغرب العربي كاملا حينذاك، والذي اكتسب مع مرور الزمن الطويل مكانة خاصة في نفوس التونسيين، وقام بدور هام في تكوين نخبة كبيرة من المثقفين ورجال الاصلاح، وزعماء الحركة الوطنية. إلاّ انّ المصلحين المتنورين بداية من منتصف القرن التاسع عشر، بدأوا يدركون أنّ مناهج التدريس وطرقه في جامع الزيتونة، تحتاج إلى إعادة نظر، فبدأت إصلاحات برامجه،حيث تعود أولى مظاهر الإصلاح فيه إلى عهد أحمد باي الأول(1837-1855م)الذي أصدر منشورا في أول ديسمبر1842،نصّ على أن ينتخب للتدريس بجامع الزيتونة خمسة عشر عالما من المالكية، ومثلهم من الحنفية، مع حرية هؤلاء المدرسين في اختيار عدد الدروس الملقاة، وتواقيت القائها، وجعل للجامع هيئة عليا تسيّره سميت "بنظارة الجامع"، وهي متكونة من أربع شيوخ، وهم شيخا الاسلام المالكي والحنفي، وقاضيان مالكي وحنفي، ويرأس المجلس شيخ الاسلام الحنفي. ومن أهم مهام النظارة تعيين أو إنتخاب المدرسين عند نقصانهم، ومراقبة حضورهم، وحفظ المكتبة، والمحاسبة على ماليّة التعليم[1].

وعُلِّق هذا المنشور المكتوب بماء الذهب عند باب الشفاء بجامع الزيتونة، ومازال موجودا إلى يومنا هذا. وقد سهر"أحمد باشا" بنفسه على تطبيق هذا المنشور، "فكان يأتي الجامع مرارا في غير أوقات الصلاة، ويجلس وراء حِلَق التدريس، ولا يقوم له شيخ ولا أحد من الطلبة، تحريكا لعزائم الطلبة، وترغيبا لهم فيما يتقرب إلى الله زلفى أو يثمر في الدنيا العزّ الاوفى"[2].

ومن المآثر الثقافية التي تمت خلال هذه الفترة الإصلاحيةالأولى للتعليم الزيتوني، تأسيس"المكتبة الأحمدية"سنة 1840 الغنّية بالمخطوطات النفيسة، وقد ألحق بها الباي مكتبات خاصة إشتراها من أصحابها؛ منها مكتبة الوزير "حسين خوجة" ومكتبة الأسرة الحسينية بجامع بيت الباشا، ومكتبة الشيخ ابراهيم

---

[1] الحسين، (م.أ.ك)، مج11، **تونس وجامع الزيتونة**، ص 31-32. وأنظر أيضا: محمد بوزغيبة، **الشيخ الجليل محمد العزيز جعيط: حياته اصلاحاته وآثاره**، ط1، تونس، الدار المتوسطية للنشر، (2010)، ص 17-18.

[2] أحمد بن أبي ضياف، **الإتحاف**، مج2، ج4، تح: لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافيةوالاخبار، د.ط تونس، الدار العربية للكتاب، (1976)، ص67.

الرياحي.وكان بذلك تأسيس المكتبة الاحمدية حدثا هاما سرعان ما انتشر خبره في الأوساط العلمية، ونظمت فيه قصائد المديح، ونقلت في حفل كبير إلى جامع الزيتونة[1]. ويعلق صاحب كتاب "الإتحاف" على هذه العناية بالحركة العلمية قائلا:"وفي هذه الأيام نفق سوق العلم، وتجدد شبابه، وسال سيله وعبّ عبابه، وانفتح للإجتهاد بابه، وتظاهرت أسبابه، وأشرقت بأفق هذه الحاضرة نجوم وأهلّة هم الآن شموس وبدور، تتجمل بهم المحافل والصدور"[2].

والنتيجة الحاصلة أنّ التعليم في جامع الزيتونة رغم تلك الإصلاحات التي مسّته، قد إختلّ كثيرا بعد عهد" أحمد باشا"، بسبب أنّ كثيرا من المدرسين أصبح لا يحضر لدروسه أياما عدة[3]، واستمر الوضع كذلك إلى عهد "محمد الصادق باي"، الذي أصدر منشورا سنة(1278هـ/1870م) يحرّض فيه على هذه الدروس ويعرض "بالنظار" في تغافلهم. وأشرف وزير القلم نفسه "الشيخ محمد العزيز بوعتور" بتفقد الدروس، والذي قام بعد ذلك على رفع مرتبات المدرسين تحفيزا لهم على العطاء العلمي، واهتماما منه بشؤونهم الحياتية[4].

2-إصلاحات خيرالدين باشا التونسي:

وفي عهد المصلح "خير الدين باشا"الذي عين على رأس الوزارة الكبرى بين (1873-1877) حاول إصلاح التعليم الزيتوني، وذلك بإرساء تعليم عصريّ، يعتمد العلوم الحديثة،وإعمال العقل والنقد، ويمكّن من إيجاد فئة جديدة من الاطارات والمثقفين، تكون قادرة على النهوض بالبلاد التونسية، طبقا لما تقتضيه الحداثة ومواكبة العصر[5]، إدراكا منه أن إرساء دولة حديثة يكون بمقدورها مواجهة التّحديات الأوربية (الإستعمار)، يستوجب أيضا تحديث أساليب التّربية والتعليم، فلذلك أنشأ المدرسة الصادقية سنة1875- نسبة إلى أمير البلاد"محمد الصادق باي"(1859-1881)- بمؤازرة نخبة من علماء الزيتونة، على أساس أن تكون مدرسة ذات تعليم عربي ديني، غير أنّه وسّع دائرة التعليم فيها، بإدخال العلوم العقلية مثل؛ الرياضيات، والفيزياء،و الكيمياء والعلوم الطبيعية والعلوم الانسانية والاجتماعية، وتعليم اللّغات الحيّة: كالتركية، والفرنسية، والإيطالية. وإنتدب لذلك أكفء المدرسين الاوربيين، كان بعضهم قد درّس بمدرسة الباردو الحربية من قبل.

[1] الجنحاني، "الحركة الاصلاحية...، المقال السابق، ص 125-126.

[2] المقال نفسه، ص127.

[3] بن عاشور، أليس الصبح...، ص89.

[4]علي الزيدي، **تاريخ النظام التربوي للشعبة العصرية الزيتونية(1951-1965)**، ط1، تونس، الشركة التونسية لفنون الرسم، (1986)، ص44-45.

[5] المحجوبي، النهضة الحديثة...، ص119.

حتى أصبحت المدرسة الصادقية منذ تأسيسها رمزا للحداثة والتفتح، وكل هذا للتنسيق مع التعليم الزيتوني، الذي كان مايزال معتمدا على تدريس العلوم الدينية: كالقرآن والتفسير والتجويد والتوحيد والحديث والفقه واللغة العربية وآدابها، ويُعتمد التّعليم فيه على أسلوب الحفظ والذاكرة، وعلى تلقين حقائق مسلّمة غير قابلة للنّقد، مما أوجد إطارات غير قادرة على اكتساب ملَكة النّقد والتّفكير والتّحليل والتّصور والابداع وبالتالي مدى مواكبتها العصر **!**

ولذلك لم يكن هذا التعليم السائد بتونس عند صعود خير الدين للحكم، يتماشى مع سياسته التحديثية،كما أنه لم يكن من اليسير إصلاح التّعليم الزيتوني إصلاحا جذريا من جهة أخرى، نظرا لمعارضة أغلبية مشايخ الزيتونة التقليديين، غير أنّ خير الدين إكتفى بتنظيمه[1]، حينما أصدر قرارا سنة(1876م) قضى بإجتماع لجنة[2] من رجال الدولة والعلماء تحت رئاستة، فأصدرت قانونا مكونا من سبعة وستين فصلا، تجلّت فيه **نزعة تجديدية** للثقافة العربية الاسلامية، وذلك بضرورة تلقيحها بالعلوم العصرية، وطرق البحث العلمية الحديثة، أي الجمع بين علوم الدين، وعلوم العصر[3].

ومن أهم مانتج عن هذا القانون من إصلاحات؛ إسقاط ضريبة المجبي *(التكاليف العسكرية) على طلبة الجامع، وتسمية مستشار للمعارف، ونائبين عنه لمراقبة أحوال التّعليم، وتنظيم مناظرة بين المترشحين لخطة التّدريس الرسمية، وتنظيم إمتحان لتحصيل شهادة التطويع (شهادة نهاية التعليم الثانوي)، وحُدّدت مراتب التدريس بالكتب، وشهادات الحضور والسيرة، وتحديد حصص زمنية للدروس، وجعلت طريقة التدريس هي طريقة الإملاء[4].

---

[1] المحجوبي، المرجع السابق، ص125.

[2] ضمت هذه اللّجنة: خيرالدين باشا رئيسا، الشيخ محمد العزيز بوعتور (وزير القلم)، الشيخ أحمد بن الخوجة (المفتي الحنفي)، الشيخ محمد الطاهر النيفر (المفتي المالكي)، المدرسون: الشيخ احمد الورتاني، الشيخ مصطفى رضوان، الشيخ محمد بيرم، العربي زروق. للمزيد أنظر: إبن عاشور، أليس الصبح...، ص90.

[3] المصدر نفسه، ص89.

*تمّ فرض ضريبة "المجبى" أو"الإعانة "سنة1856، وحددت بقيمة36 ريالاعلى الذكور البالغين من الرّعية، باستثناء سكان المدن الكبرى الخمس، وعند تأزم الوضع المالي للإيالة التونسية بسبب القرض الخارجي سنة 1863، عزم محمد الصادق باي، على مضاعفة المجبى، رغم اعتراضات روّاد الاصلاح في حاشيته، ونصحهملتجنيب البلاد الفوضى والحرب،فقرر في سبتمبر1863 رفع قيتمة المجبى من 36 الى 72ريالا،وتعميمها على كافة البلاد،فاهتزت البلاد بالانتفاضة عند بداية تطبيق هذا القرار في افريل 1864.للمزيد أنظر: خليفة الشاطر وآخرون،المرجع السابق،ص14.

[4] إبن عاشور، أليس الصبح...، ص 85.

وقد أتمّ خير الدين هذه الاصلاحات في التعليم الزيتوني بانشاء مكتبة جديدة بجامع الزيتونة سميت "**بالمكتبة الصادقية**"، وتعرف ايضا "بالمكتبة العبدلية"، وذلك تشجيعا منه للثقافة وحركة المطالعة، وحاول تنظيم المطالعة فيها على النمط الأوربي.

وكانت "العبدلية" آنذاك المكتبة العمومية الوحيدة ذات الطابع الحديث، لأنّ المكتبة "الأحمدية" تكاد تكون خاصة بالمخطوطات، ضمّت آلافا من الكتب المطبوعة الصادرة بالشرق وأوربا، منها أكثر من ألف مخطوط كانت على ملك خير الدين، فأوقفها على مطالعي تلك المكتبة، ومنها أيضا الكتب والمخطوطات، التي سلّمها "مصطفى خزندار" مقابل جزء من المال الذي حكم عليه بإرجاعه للدولة[1].

وقد كان لهذا العمل الإصلاحي الثّقافي صدى عميق لدى النّخبة الإصلاحية، أعربت عنه المقالات والقصائد التي نشرتها جريدة (الرائد التونسي)، واستفادت من هذه المكتبة الجديدة الفئات الفقيرة من المتعلمين، لأن "الكتب كانت مقصورة على الأغنياء" كما يخبرنا بذلك الشيخ إبن أبي ضياف[2].

وقد تبع هذه الإصلاحات أيضا العناية بمدارس سكنى الطلبة من جهة، ومن جهة أخرى تنظيم التعليم بالكتاتيب، واشتراط الكفاءة، وحسن السّيرة في مؤدبيها[3].

كما إهتم خير الدين أيضا بتشجيع الطباعة والصحافة والنشر، فالمطبعة الرسمية التي كانت في حالة ركود حينما جاء إلى الحكم أعاد اليها النشاط، بالإكثار من نشر الكتب الأدبية والتاريخية، وانتظم صدور جريدة "الرائد التونسي "، التي ظهرت منذ 1860، وعهد بالإشراف عليها إلى أحد رجال الاصلاح، وهو الشيخ "محمد بيرم الخامس"، وأصبحت هذه الجريدة تنشر مقالات وفصولا محررة أساسا باللّغة ألعربية، أو مترجمة عن الصحف الأوربية،كما نشرت دراسات قيّمة في التاريخ والجغرافيا وعلم الإجتماع، ثم ترأسها فيما بعد رجل آخر من رجال الاصلاح، وهو الشيخ محمد بن عثمان السنوسي.

وكان من نتاج كل ذلك أن تعلّقت الشبيبة الصادقية بشخص"خير الدين"، متأثرة بالمبادئ الإصلاحية التي دعا اليها، في حين صارت الشبيبة الزيتونية البعيدة عن الإتصال المباشر به متعلقة أيضا تعلقا متينا بدعوته الإصلاحية، وصار خير الدين رائد الشبيبة بدون منازع و(أبو النهضة التونسية)، وأصبحت

[1] عبد السلام، مواقف إصلاحية...، ص 69.

[2] الجنحاني، المقال السابق، ص 131.

[3] عبد السلام، المرجع السابق، ص 69.

المبادئ الاصلاحية، التي بسطها في كتابه أقوم المسالك هي المثل الأعلى للشباب في سبيل تحقيق نهضة الوطن[1].

والمتفحص لهذه الإصلاحات الزّيتونية، يلاحظ أنها أبقت لهذا التعليم ميزاته الأساسية والموروثة، لأنها "لم تحدث ثورة في الموّاد المدرّسة أو الأساليب التّعليمية، بل حافظت على الموّاد والمناهج التقليدية، لكنها قوّت الناحية التنظيمية بنصوص ضبطت جميع تفاصيل الدراسة، كما قوّت المراقبة، وحاولت أن تجعلها فعلية، وأن تُعوّد المدرسين والطلبة على إحترام التنظيمات (الترتيبات) والمواظبة عليها. وبعبارة أخرى فإنّ هذه الإصلاحات لم تجدّد، لكنها قنّنت ونظّمت، وحاولت إحكام التنظيم طلبا للنجاعة[2].

وفي نفس السّياق يرى أحد الباحثين أنّ ذلك التّنظيم أو الإصلاح كانت نتائجه تبدو محتشمة أو مترددة، حينما جعلت"الموّاد الدّراسية العصرية "إختياريه"، الأمر الذي أدى إلى إهمالها بالجامع الأعظم، فغدت وكأنها لم تُقَرّر، وخلا منها التّعليم الزيتوني فيما بعد.كما أنّ الكتب التي قررها هذا التّنظيم لدراسة جميع أصناف العلوم كانت قديمة جدا، بحيث تعود لثلاثة قرون خلت[3].

يضاف إلى ذلك أنّ المشروع النّهضوي الذي تزعمه "خير الدين التونسي"، وخصوصا منه الإصلاح التّعليمي والتربوي، قد أَفَلَ نجمه بعد تنحيته من الوزارة الكبرى، وتعرض البلاد إلى أزمة مالية خانقة، واستفحال التّدخل الأجنبي خصوصا البريطاني والفرنسي والإيطالي، ليفضي إلى خضوع تونس إلى الحماية الفرنسية سنة 1881.

ولكن الأفكار التى روّج لها خير الدين، والتي تضمنها كتابه الشهير "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" ومنها إرساء دولة القانون، وعقلنة التعليم، وتحديثه، وضرورة مواكبة الشريعة الاسلامية لمقتضيات العصر، إستمرت إلى غاية ظهور **الفوج الاصلاحي الثاني** الذي برز مع نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين ممثلا في "البشير صفر"، و"علي باشا حامبة"، و"عبد العزيز الثعالبي" و"احمد الصافي" و"الطاهر الحداد" وغيرهم[4].

[1] الساحلي، قضية التربية ...، ص85.
[2] عبد السلام، المرجع السابق، ص70.
[3] الزيدي، النظام التربوي...، ص45.
[4] المحجوبي، النهضة...، ص129.

3-إنشاء إدارة المعارف ونسف الاصلاحات:

لقد كان من آثار انتصاب الحماية الفرنسية على تونس عام 1881، القضاء نهائيا على محاولات الإصلاح، التي قام بها خير الدين، حيث تسلّط الفرنسيون على كافة المؤسسات التربوية والثقافية في البلاد، إذ لم يمض على إنتصاب الحماية سوى شهرين، حتى فصلت السّلطة الفرنسية أحد أركان النّهضة التونسية " محمد السنوسي" عن تحرير "جريدة الرائد"، التي أصبحت مقصورة على الجانب الرسمي لاغير.

وفي شهر ماي 1883 أنشأت حكومة الحماية "إدارة العلوم والمعارف"، ووضعت على رأسها المستعرب الفرنسي"لويس ماشويل"[1]، تمهيدا للإستيلاء على جميع الأجهزة الثقافية والتّعليمية بتونس بما في ذلك الصادقية والزيتونة، خصوصا إذا علمنا أنّ التّعليم قبل الإستعمار كان محصورا بين هاتين المؤسستين.

وقد بادر"ماشويل"في سبيل الهيمنة على التعليم، وتوجيهه لخدمة المصلحة الإستعمارية، إلى جعل اللّغة الفرنسية الأداة الأولى للتعليم في تونس، وعَمَد إلى إنشاء دار للمعلمين، وهي "المدرسة العلوية" سنة1883، لأجل تكوين معلمين مختصين بتعليم مبادئ اللّغة الفرنسية في المدارس التي ستنشأ لأبناء المسلمين. ذلك أنّ المدرسة الصادقية التي كانت مدرسة قومية ذات تعليم عربي ديني وبُعد تربوي إسلامي، وذات علاقة تكميلية مع جامع الزيتونة، جعلها "لويس ماشويل" معهدا يتهيأ فيه التلاميذ للالتحاق "بالمدرسة العلوية"ويكون تهيؤهم فيها بتعلّم اللّغة الفرنسية[2] تماشيا مع النمط التعليمي الذي أوجده، وهو نمط التّعليم العربي الفرنسي (الفرونكو-آراب).

وإذا كان هذا النّمط المستحدث قد أبقى للمدرسة الصادقية مادة تعليم عربي ضئيل، فإنّه قد ألغى مادّة الثقافة العربية بتاتا، إذ جعل الفرنسية أداة المعرفة العامة، وأبقى اللّغة العربية مادة تعليم لا تُقصد إلاّ لذاتها على ما كان يتخللها من أخطاء منهجية فادحة في تعليمها. كما لجأ ماشويل إلى التّعليم الزيتوني، فقطع ماكان بينه وبين التّعليم الصادقي من صلة، وأسقط من برامجه موّاد التّعليم العصريّة، وأسس إلى جانب الزيتونة معهدا لتخريج معلمي القرآن ومبادئ العربية، قصر فيه اللسان العربي على تعليم اللّغة العربية والدين، وجعل تعليم التاريخ والجغرافيا والرياضيات باللّغة الفرنسية، التي أصبحت الأداة الوحيدة للتعليم التونسي[3].

[1]أنظر كتابه الهام حول التعليم العمومي في تونس قبل وبعد الحماية والسياسة الفرنسية المطبقة في مجال التعليم وخاصة التعليم العربي الاسلامي:
M.L.Machuel, L’Enseignement Publique Dans la Regence de Tunisie, prefecture de l’enseignement publique en tunisie, Paris, Imprimerie nationale, 1889.

[2] Richard Macken, "Louis Machual and Eductional Reform in Tunisia during the early Years of the French Protectorate"R.H.M.n°3 (Janvier1975), p p 45-55.

[3]الفاضل بن عاشور، الحركة الادبية...، ص46.

وفي إطار تلك السياسة، انهار الكيان الثقافي في البلاد، وأصبح أساتذة المدارس التابعة لإدارة المعارف، يؤلفون كتب التدريس، ومنها كتب التاريخ، ويضمنونها أفكارا وأطروحات منافية لإنتماء التونسيين إلى الحضارة العربية الاسلامية، يقولون فيها:" أنّ هذه البلاد هي موطن البربر، ثم جاء الرومان، وجعلوا منها جنة فيحاء، فلما جاء العرب المسلمين، خرّبوا ودمروا، فأبادوا هذه الجنّة، وأقاموا مقامها الخراب والدّمار، وهكذا كانوا، وهو التاريخ الذي يتعلمه أبناء تونس في المدارس"[1].

4–الخلدونية والتعليم العصري:

ظهرت في البلاد موجة من اليأس والغضب تنديدا بسياسة الإستعمار حيال التّعليم الزّيتوني، والتّعليم العصري بالصادقية، ومالحق بهما من تغييرات وتعديلات لم تكن في مصلحة القومية العربية التونسية، ولا في نهضتها، ومما زاد الطين بلّة خلوّ الميدان من قادة النّهضة الفكرية، حيث غادر البلاد نهائيا الشيخ "محمد بيرم الخامس" واستقرّ بمصر، وأقام الجنرال حسين بإيطاليا حتى وفاته، وارتحل"محمد العربي زروق"رئيس بلدية تونس، ومدير المدرسة الصادقية إلى تركيا، ثم استقرّ بالمدينة المنورة وتوفي بها، وبقي "الشّيخ محمد السنوسي" مترددا بين الهجرة إلى خارج الوطن أو البقاء. ولم يبق من رجال الاصلاح في تونس إلاّ "الشيخ سالم بوحاجب" الذي أصبح في عزلة تامة[2].

غير أنّ البلاد التونسية لم تخلو تماما من دعاة الإصلاح المتشبعين بثقافة الإصلاح الموروثة عن المصلحين الاوائل أمثال "خير الدين" "ومحمود قبادو"، والمتأثرين أيضا بأفكار الإصلاح المشّعة من المشرق، بقيادة "جمال الدين الأفغاني" و "محمد عبده"، والذين جمعوا بين التّكوين الزّيتوني والتكوين الصّادقي.

وقد تزعم هذه الجماعة أحد خريجي الصادقية البارزين، وهو "البشير صفر" زعيم الحركة الاصلاحية الثانية، الذي دعا في سنة 1896 إلى تكوين جمعية سميت باسم "الجمعية الخلدونية"،كان الهدف من تأسيسها هو إستكمال جوانب النّقص في التعليم بجامع الزيتونة، ومساعدة طلبته على تحسين مستواهم التعليمي، خصوصا علمنا أنّ مؤسسها هذا كان من أكثر المتأثرين والمعجبين بالمنهج الإصلاحي "لخير الدين التونسي"، وكان يرى عكس ما كان يراه عموم الناس والعلماء المحافظين خصوصا، مِن أنّ "البُعد بالمؤسسات القومية ومنها الزيتونة عن التّطوّر وعزلها عن تأثير التيار العصري، هو الكفيل بالإبقاء عليها، وسدّ الطريق في

[1] بوزغيبة، المرجع السابق، ص20.

[2] الفاضل بن عاشور، المصدر السابق، ص 47.

وجه المستعمرين دون النيل منها، وكانوا يرون-المحافظين- أنه من لطف الله بالوطن ما ينادي به المستعمرون من المحافظة على التقاليد، وعدم المساس بالمؤسسات الدينية التي من أهمها جامع الزيتونة"[1].

وقد لعبت هذه المؤسسة-الخلدونية-دورا وطنيا هاما، في نشر العلم والثقافة الحديثة، تحت قيادة مؤسسها الأوّل "البشير صفر"، وتنمية الرّوح الوطنية في الشباب التونسي، عن طريق المحاضرات، وتلقين اللّغات العصرية، حيث إعتبر أحد الباحثين (تأسيس الخلدونية أهم حدث وقع في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، وأثر تأثيرا مباشرا في الحركة الاصلاحية)[2].

وإزداد تأثير الخلدونيّة أكثر، لما استطاع البشير صفر استقطاب مجموعة الزيتونيين الإصلاحيين الملتفين حول أستاذهم الكبير"سالم بوحاجب"، وهي الجماعة التي بقيت مؤمنة ومتمسكة بما ترك "الوزير خير الدين" من المبادئ والمناهج[3]، وإلتفّ الجميع حول فكرة واحدة وهي وجوب تجديد التعليم الزيتوني، وتطعيمه بالعلوم الغربية حسب أفكار وآراء زعماء الاصلاح المسلمين أمثال "محمد عبده"، الذي كان يدعو على خلاف أستاذه "جمال الدين الافغاني" إلى تركيز العمل الإصلاحي على الجانب الثقافي والتعليمي، وجواز الأخذ عن الثقافة الغربية.

وكانت جماعة الإصلاح بقيادة البشير صفر مدركين على وجه الخصوص قصور التّعليم بجامع الزيتونة، الذي لم يعد يستجيب إلى متطلبات العصر، رغم ماسبق من الإصلاحات التي أُدخلت عليه على عهد"أحمد باشا" و"خير الدين"، ولكنهم لم يتصدوّا اليه مباشرة بالنّقد خشية ردّة فعل علمائه المحافظين، وإجهاض مشروعهم الاصلاحي الفتيّ في المهد[4].

وتمّ الاحتفال بافتتاح معهد الخلدونية إحتفالا رسميا وشعبيا، ألقى فيه الأستاذ سالم بوحاجب محاضرة[5] قيّمة حول تفسير قوله تعالى(وعلم آدم الاسماء كلها)، تحدث فيها الشيخ بإطناب عن مختلف أنواع العلوم النّقلية والعقلية، وبيّن بالخصوص منزلة العلوم الكونية في نظر الدّين الاسلامي، وأشار إلى التّقدم الذي أحرزه المسلمون في العلوم الدنيوية في صدر الإسلام، إذ يقول:"وعلى منوالهم نسج الأوربيون أمور دنياهم فتقدموا فيها التّقدم المشاهد، وتأخرنا من سوء البخت، ولا نرى سببا لذلك إلاّ إعتقاد كثير منا أنّ التّقدم في

[1] الفاضل بن عاشور، المصدر السابق، ص63-64.
[2] مواعدة، المرجع السابق، ص52.
[3] المرجع نفسه، ص64-65.
[4] الساحلي، قضية التربية...، ص93.
[5] أنظر نص المحاضرة في إبن عاشور، اليس الصبح...، ص ص95-102.

العلوم الدنيوية ينشأ عنه التأخر في الدين، والحال أنّ الواقع بالعكس، فإنّ الدّين إنما تقهقر عندتأخر المسلمين في تلك العلوم، أمّا عند تقدمهم فقد كان له مزيد قوة وتمكن كما كان في الدولة البغدادية والاندلسية[1].

كانت هذه المحاضرة، اللبِنة الأساسية، التي أُعتمدت فيما بعد في إصلاح التّعليم الزيتوني، لما تضمنته من تحريض واضح على الإهتمام بالعلوم، والإقتباس من ثقافات الغير إن دعت الضرورة إلى ذلك، خصوصا وأنّ علماء الإسلام لم يمنعوا ذلك مطلقا، ما لم يتعارض مع الشريعة والدين، فقد ثبت عند بعضهم كالإمام "أبو حامد الغزالي" أنّ تعلّم العلوم المحتاج اليها في إقامة الدنيا من فروض الكفاية ...وإنّ وجوب إقبالنا على علوم الشريعة لا يمنع أن نلتفت إلى غيرها بقدر الحاجة"[2].

واشتدّت الدّعوة إلى إصلاح التعليم عموما، والتّعليم والزيتوني خصوصا، حينما زار "محمد عبده" تونس للمرة الثانية عام 1903، والتفّ حوله رجال الخلدونيّة وجماعة الحاضرة، واتصل به إتصالا متينا زعماء الإصلاح الزيتونيين، وفي مقدمتهم شيخ الجماعة الأستاذ"سالم بوحاجب"، والمدرس الشّاب "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور". وألقى "محمد عبده" محاضرة على منبر الخلدونية بعنوان (العلم وطرق التعليم)، أوضح فيها آراءه وأفكاره حول قضية إصلاح التعليم[3].

ونظمت الخلدونية دروسا في سائر المواد المدرجة ببرنامجها، فكانت دروس "البشير صفر" في التاريخ والجغرافيا منبرا فضح فيه بفصاحة وقوة بيان، حقيقة السياسة الإستعمارية، حتى أصبحت دروسه تلك معهدا تلقى فيه التوجيهات القومية قبل التوجيهات العلميّة، فعظُمت بذلك سمعة الخلدونية، وتسابق النّاس إلى دروسها، وأقبلوا عليها حتى من البلدان المجاورة من الجزائر والمغرب. وهذا النّشاط الدؤوب من الخلدونية، وتأثيرها الواسع على شريحة المثقفين: مدرسين وطلبة وحتى سياسيين، لم يرُق المحافظين الزيتونيين، الذين رأوا في هذا النوع من التعليم مساسا وإخلالا بعقيدة الطلبة الزيتونيين، فناصبوا الخلدونية العداء ووصفوها بأوصاف تهكميّة إستصغارا واحتقارا لها مثل وصف "الخلّ دونية"، ووصفوا مؤسسها "البشير صفر" "بالبشير كفر"[4].

---

[1] إبن عاشور، المصدر السابق، ص99.

[2] المصدر نفسه، ص101.

[3] الساحلي، المرجع السابق، ص119.

[4]عبد المجيد كريم وآخرون، **موجز تاريخ الحركة الوطنية التونسية**، ط1، تونس، منوبة المعهد الاعلى للحركة الوطنية التونسية، (2008)، ص27.

كما أثارت الخلدونية من جهة أخرى مخاوف المعمرين، لأنها مؤسسة قومية، رأوا فيها مركزا للدعوة الوطنيّة، فحذّر "فكتور دي كورنيار"–الناطق بإسمهم–إدارة الحماية من أخطارها قائلا:"إذا ما قُدّر أن تندلع ثورة في البلاد التونسية، فإنّ هيئة أركان ثوارها تكون قد تخرجت من الخلدونية"[1].

أصبحت دروس الخلدونية إلزامية لطلبة الجامع الأعظم، بعد أن تقرر تغيير وتعديل برنامج إمتحان شهادة التطويع بالزيتونة في عام1899، وصار من مواد الإمتحان أسئلة في التاريخ والجغرافيا والحساب والمساحة، وقد كانت تلك المواد من قبل إختيارية، فأدى ذلك إلى إقبال طلبة الزيتونة بقوة على حضور هذه الدروس، ومنهم بالخصوص طلبة السنوات القريبة من سنة المشاركة في إمتحان التطويع[2].

5–المدرسة العصفورية واصلاح التعليم الابتدائي:

إنّ الإصلاحات التي مسّت برامج التعليم الزيتوني في عهد محمد الصادق باي عام1875م أوجدت حالة من الضعف في الصّلة بين التعليم البتدائي، الذي تختص به الكتاتيب ومعلموها المدعوون بالمؤدبين، وبين التعليم الثانوي، الذي تقوم به دروس جامع الزيتونة، بحيث أضحت هذه الصّلة غير محكمة، وأصبح إنتقال الطلبة من مرحلة الكتاتيب، إلى مرحلة التعليم الزيتوني "إنتقال طفرة" حسب تعبير محمد الطاهر بن عاشور[3]، لذلك حاولت"إدارة المعارف" إصلاح تلك الحالة المختلّة، وإدخال تنظيم تعليمي على الكتاتيب، تجلّت مظاهر ذلك من خلال تأسيس مدرسة وظيفتها تكوين مؤدبين (معلمين) متأهلين للقيام بهذا التعليم. وخصوصا تكوينهم في اللّغة الفرنسية، حتى يتمكن هؤلاء المؤدبون من الإلمام بأحسن الطرق التعليمية الغربية، لتمكين تلاميذ الكتاتيب من التحصيل العلمي الجيد، قبل الانتقال لمرحلة التعليم الثانوي بالزيتونة. وفي هذا المجال تأسست المدرسة التأديبية في سنة 1894م، وهي المعروفة بمدرسة **إبن عصفور** الكائن مقرها بالقرب من الجامع الأعظم بسوق العطارين، وكان يقوم بالتعليم فيها مدرسون من جامع الزيتونة، وأصحاب شهادة التطويع، وأسندت رئاسة إدارتها عند تأسيسها إلى العالم الشيخ "اسماعيل الصفائحي"، الذي صار فيما بعد قاضيا حنفيا بحاضرة تونس[4].

---

[1] خالد، أضواء من البيئة...، ص16.وأنظر أيضا شارل اندري جوليان، **المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي**، تع محمد مزالي والبشير بن سلامة، د.ت، ص77.

[2] بن عاشور، المصدر السابق، ص103.

[3] المصدر نفسه، ص99.

[4] نفسه، ص100.

6-التأثير المشرقي على الإصلاح الزيتوني:

6-1زيارتي محمد عبده لتونس:

لا يمكن الحديث عن التعليم الزيتوني وما جرى فيه من إصلاحات وتنظيمات دون ربط ذلك بما أفرزته حركة الإصلاح بالمشرق من مبادئ اصلاحية، تعلّقت بها النّخبة الإصلاحية التونسية، فحاولت النّسج على منوالها، خصوصا في مجال الاصلاح التعليمي، ذلك أن زيارة محمد عبده للجزائر وتونس عام 1903 رغم قصرها، فقد تركت آثارا عميقة على الفكرة الإصلاحية في القطرين،حيث أوصى"عبده"أتباعه في تونس بإنتهاج أسلوب التّربية والتعليم، من أجل تحقيق الإصلاح، أي تركيز العمل الإصلاحي على الجانب الثّقافي والتعليمي، والإبتعاد عن النشاط السياسي والعسكري ضد الإستعمار، بعد فشل التجربة العسكرية في الجزائر وفي غيرها من المستعمرات الاسلامية[1].

و هذا التّوجه الجديد للشيخ"محمد عبده"وجد قبولا حسنا عند جماعة الاصلاح التّونسية، فبعد فشل مشروع خير الدين، وإنتصاب الحماية، وفشل الحركة الإحتجاجية التي قادها"محمد السنوسي التونسي"، لم تجد النّخبة التونسية بُدا من أن تركز جهودها على إصلاح نظام التّربية والتعليم، ولاسيما بأعرق مؤسسة تعليمية وهي جامع الزيتونة، ضف إلى ذلك أنّ علائق التونسيين "بالشيخ عبده" كانت وثيقة وموجودة قبل زيارتيه لتونس 1884و1903، حينما كانوا أعضاءً في جمعية العروة الوثقى؛ مثل "محمد بيرم الخامس"، و"محمد السنوسي" "وسالم بوحاجب"، و"الشيخ محمد النجار"، و"الشيخ طاهر جعفر"و "الشيخ أحمد الورتاني". وكانت لهم مراسلات كثيرة مع الشيخ محمد عبده، نقتطف منها بعض النصوص، منها رسالة محمد السنوسي إلى "عبده " عند صدورالعدد الأول من مجلة العروة الوثقى، صوّرت الواقع المزري للتونسيين بعد وقوع الحماية الفرنسية، جاء فيها:"ماذا يقول لسان أمة فؤادها عليل، قد منيت أطوارها بالتبديل، وتلاشت منها القوى وعظُم بها الوجى، فأصبحت رهينة آلام، أوْهنت منها قوة الإعتصام، تطرف حدقاتها إلى نيل العزّ القديم...وقد رأت حبل إعتصامها منقوضا، فعزّ دواؤها، وأحاط بها أعداؤها"[2]. ورسالة الشيخ المصلح "محمد النّخلي القيرواني" عام 1900 وجهها إلى "عبده" معبرا من خلالها عن إعجابه الشديد برسالة التوحيد"،

---

[1] رضا، المصدر السابق، ج1، ص425.

[2] الشنوفي، "مصادر...، المقال السابق، ص79.

متمنيا لو أنها أعتمدت في مناهج التدريس بالزيتونة، لكانت كافية ومغنية عن كثير من الكتب الدينّية والفقهية المعقدة[1].

ومن جهة أخرى فإنّ رسائل "محمد عبده"-بعد زيارته الأولى لتونس-الموجهة لزعماء الإصلاح التونسيين، لا تدع مجالا للشك بان الرّجل كان يتابع تطوّر الأحداث في تونس، وأظهرت من المناصرة لمن حلّت بهم **النكبة**[2] ما تشهد به هذه الرسائل، منها رسالته إلى فرحات بن الشّاذلي، الذي كان من أبرز أعضاء العروة الوثقى: " أما حادثة الشيخ [الشيخ احمد الورتاني] فقد مسّنا منها ما مسّه...، ولم يغب عنا شيء من أطرافها، وقد جهدنا فيها ما استطعنا...". وفي رسالة أخرى يرثي لموت الشيخ (أحمد الورتاني):"إشتدّ أسفي على فقد الشيخ الصالح، أوسع الله من رحمته، ونفعنا بطيب نيته أسفا على فقد حمي لدينه، مخلص في يقينه"[3].

ولما زار الامام محمد عبد تونس للمرة الثانية 1903 كان أكثر النّاس التفافا به، هم الزيتونيين ورجال الخلدونية، وجماعة الحاضرة، وكان يتقدمهم الشيخ "سالم بوحاجب" والشيخ "محمد الطاهر بن عاشور"، وهو يومئذ شاب في الرابعة والعشرين، ويعدّ من أبرز مدرسي الجامع الأعظم، حتى وصفه محمد عبده "بسفير الدعوة "في الجامعة الزيتونية، وكان للمحاضرة التي ألقاها محمد عبده في الخلدونية" العلم وطرق التعليم "أثرها الكبير في تنوير الطريق إمام المصلحين التونسسين، حيال قضية إصلاح التعليم الزيتوني(بل أصبحت الأساس العام لحركة الإصلاح الزيتوني) والتي أوضح فيها "عبده" آراءه وأفكاره حول قضية اصلاح التعليم"[4].

ولم يكن اختياره لموضوع تلك المحاضرة، إختيارا من باب الصّدفة، وإنما كان يرمي من ورائه إلى تحقيق أهداف معينة، وهي دعم وتأييد دُعاة إصلاح التّعليم الزيتوني في تونس، والتأكيد على أنه لا مخرج من الأزمة التي تعيشها تونس والعالم الإسلامي، إلاّ بإدخال العلوم العصريّة في برامج التعليم، سواء بالأزهر أو الزيتونة، ولذلك حدّد مفهوم العلم الذي يجب الإشتغال به، وهو العلم الذي يخدم الدين والدنيا، ويساعد على التّقدم والتمدّن، كما أشار إلى الإختلالات، التي كان يعاني منها نظام التعليم بهاتين المؤسستين، سواء من حيث

---

[1] أنظر نصّ الرسالة في: رضا، المصدر، المصدر السابق، ج2، ص587.

[2] المقصود **بالنكبة**، قرار "جول كمبون"المقيم العام يوم 21 ماي1885بإضطهاد وإبعاد عناصر عصبة الإصلاح المذكورة، وأتباع محمد عبده في تونس بالنفي والعزل من الوظائف الدينية والرسمية، ومسّ القرار كل من محمد السنوسي، الذي عزل من وظيفته، ونفيالى قابس بالجنوب التونسي، وعزل أحمد الورتاني من إدارة الإوقاف ونفيه ايضا الى الجنوب، وعزل حسونة مصطفي وكيل الأوقاف ونفيه هو الآخر الى منطقة الكاف.للمزيد أنظر: الشنوفي المرجع السابق، ص89.

[3] المرجع نفسه، ص90.

[4] الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية...، ص76.

طرائق التدريس، أو من حيث الكتب المعتمدة، أو الغاية من تدريس بعض المواد،مستشهداعلى ذلك بأمثلة واقعية، كتدريس علم النحو، وعلم التوحيد، وعلم المعاني والبيان[1].

وهكذا، فإنّ هذه الزّيارة وهذه المحاضرة، كانتا تدعيما ونشرا لمذهبه الإصلاحي، وتأصيلا لأركان الدّعوة السلفية الجديدة في مصر، وذلك بمساعدة رواج مجلة المنار في النّخبة المثقفة في هذا البلد –تونس–وفي طليعتها مشائخ الزيتونة المتفتحون للإصلاح مثل "سالم بوحاجب"، "محمد النخلي القيرواني" و"محمد الطاهر بن عاشور"، ودعم واضح لهذه النخبة الاصلاحية، وضبط محكم لمنهج الإصلاح الواجب إتباعه في اصلاح التعليم[2].

6–2 المنار:

كما أنّ صدور مجلّة المنار للسّيد "محمد رشيد رضا" في مصر عام 1898،كان له أيضا تأثيرٌ كبير على الإصلاح التونسي،لِمَا كانت تنشره هذه المجلّة من مواضيع ومقالات حول الإصلاح التعليمي في تونس و مصر، وترصد أشكال تحرك الزيتونيين المطالبين بإصلاح التعليم الزيتوني،كما كانت تشيد بالحركات الطلاّبية في تونس وإنشاء الجمعيات ذات الطابع الإسلامي والعلمي، وأهم ما ورد في هذا الصدد،"مقارنة الأزهر بالزيتونة"، ففي نظر رشيد رضا أن الأزهر ظل متخلفا بالنسبة للزيتونة، الذي شهد حركة الإصلاح في برامجه مبكرا، وقد كتب رشيد رضا مقالة عنوانها (علماء تونس ومصر وجامع الزيتونة والازهر)[3]، جاء فيها أن الشيخ عبده قال له :" أنّ مسلمي تونس سبقونا إلى إصلاح التعليم، حتى كان ما يجرون عليه في جامع الزيتونة خيرا مما عليه أهل الأزهر". ثمّ إنَ الشيخ "عبده"كتب بعد رجوعه من رحلته الثانية إلى تونس "مذكرات" عن حال التعليم في الزيتونة ووعد رشيد رضا بإعطائه تلك المذكرات، ليعقد مقارنة بين الأزهر والزيتونة. كما إستحسن رشيد رضا تأسيس "جمعية الخلدونية "والدور التعليمي الذي كانت تلعبه في استكمال تكوين طلبة الزيتونة خصوصا في العلوم الرياضية وغيرها من العلوم العصرية، وإستحسن أيضا إنشاء "جمعية الطلبة الزيتونيين"، التي كانت برئاسة الشيخ "محمد النخلي" وقال:"عسى أن يكون لطلاب الأزهر مثلها"[4].

---

[1] سليمان الشواشي،"المحاضرة التي ألقاها الأستاذ الإمام محمد عبده على منبر الجمعية الخلدونية"، مجلة الهداية، تونس، ع192، (سبتمبر–أكتوبر2014)، ص.45.

[2] نفس المرجع والصفحة.

[3] المنار، مج10، ج1(14مارس1907)، ص71-77.

[4] المصدر نفسه، ص73.وأنظر أيضا: سعدالله، المرجع السابق، ص112.

و"المنار"، هي التي كانت تدعو وبتوجيه من الشيخ "محمد عبده"، إلى ربط حركة الاصلاح التعليمي بالإصلاح الديني. ولهذا كانت أول لجنة اجتمعت لإصلاح التعليم الزيتوني بتونس هي تلك اللّجنة المجتمعة بتاريخ ماي 1898، والتي رأسها الوزير الاكبر الشيخ محمد العزيز بوعتور. مما يفسّر لنا ذلك التأثير والانتشار الواسعين للمنار على جمهور الإصلاح في تونس. وتنويها بذلك نشر صاحبها في الجزء 22 من المجلد الخامس"بأنّ الجزء الواحد من المنار كان يدار على عشرات الناس بتونس"[1].

ويمكن أن يُعدّ "الشيخ الطاهر بن عاشور" من خيرة النماذج المبلورة للتأثير الفكري المباشر لجماعة المنار، إذ كان من أبرز شيوخ الزيتونة، الذين تمثّلوا بصورة كاملة مبادئ الدعوة السلفية الجديدة، فاستحقّ لقب "سفير الدعوة السلفية"[2] في تونس كما نعته بذلك الشيخ"محمد عبده"، ويظهر جليّا تأثير المنار في مختلف الأفكار التي تضمنها كتابه في مجال الاصلاح التعليمي وهو كتاب"أليس الصبح بقريب"[3]، عقد فيه فصلا ضمنه أسباب تأخر التّعليم الاسلامي بالزيتونة ومقترحاته الإصلاحية، ومما كان موضوع إتفاق بينه وبين رشيد رضا في هذا الميدان، وجوب ترك الطريقة التّقليدية في الحفظ والتلقين، والإطالة في شرح المسائل الفقهية المعقدة، ووجوب تطعيم بعض المواد التقليدية في التعليم بمواد عصرية[4].

كما إلتقى-إبن عاشور-مع رشيد رضا في قضايا إصلاحية أخرى منها الإقتصادية، مثل تنظيم المعاملات المالية الحديثة في المجتمع الإسلامي، وصيانة الملكية الفردية الخاصة، وشؤون وقضايا إجتماعية منها الدور الإجتماعي للأسرة، وتأصيل النشء ووضعية المرأة في الإسلام وحقوقها وأدوارها .... الخ. وأيضا تطابقت رؤية صاحب المنار مع أحد المصلحين التونسيين وهو الشيخ "محمد الخضر بن الحسين"في المجال اللّغوي، إذ أنّ إحياء اللّغة العربية وعدم الفصل بين الايمان واللّغة، يعدّ ركن من أركان عقيدة السيّد رشيد رضا، ولذلك أثبتت المنار مجموعة من المقالات للشيخ الخضر الحسين عن الخيال في الشعر العربي وعن القياس[5].

[1] المنار، "المنار في البلاد الإسلامية"، م5، ج22 (14فبراير 1903)، ص880.

[2] الفاضل بن عاشور، المصدر السابق، ص76.

[3] أنظر: الشنوفي،"أليس الصبح بقريب"، ح.ج.ت، ع5، (1968)، ص143 ومابعدها.

[4] محمد الصالح المراكشي،"تأثير تفكير رشيد رضا في بعض البلدان الإسلامية مشرقا ومغربا"، ح.ج.ت، ع24، 1985، ص74.

[5] الشنوفي، "علائق رشيد...، المقال السابق، ص143-144.

6-3-تأثير عودة الثعالبي من الشرق:

إنّ رحلة الثّعالبي الأولى إلى المشرق، وزيارته لمصر والأستانة بين1896و1901 على وجه الخصوص، قد فتّحت عيونه على ماكان يعجّ به الشّرق من أفكار إصلاحية، وتنظيمات إدراية، وسياسيّة، من جهة، والجمود والتّحجر الذي كانت تعانيه تونس وبالأخصّ في مجال التعليم الزيتوني من جهة أخرى، وقد أثّرت فيه أفكار المصلحين الكبار أيما تأثير مثل "الافغاني" "وعبده" وغيرهم، ولذلك مثّلت عودته إلى تونس عاملا مؤثرا في تغيير نظرة التونسيين لأنفسهم وإلى الشّرق، وأصبح يمثل أهم حركة وصل بين المفكرين في المشرق والوسط السياسي والثقافي في تونس، متحمسا إلى الدعوة إلى دين إسلامي مُطهَر من التقاليد المبتدعة، وإلى تعليم قائم على أسس عصرية ومتحرر من أساليب وطرق تربوية عتيقة.

ولذلك يقول عنه الفاضل بن عاشور:"وبلغ السّيل الزّبى سنة1901 لما ظهر بمدينة تونس شاب كان من طلبة جامع الزيتونة والخلدونية المنقطعين للشيخ سالم بوحاجب، والأستاذ البشير صفر ... سافر إلى الأستانة ومصر، وعاد منهما غريب الشكل والنّزعة والمنطق والقلم، يتكلم بأفكار جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ويعجب بالكواكبي وحسن حسني الطويراني وعلي يوسف، ويدعو إلى التّطور والحريّة وفهم أسرار الدين وأسرار الوجود، ويغرب بمقالات الحكماء والطبيعيين. ذلك هو الشيخ عبد العزيز الثعالبي ...حتى بلغت أسماع كبار الشيوخ الناقمين على التّطور، فأثارتهم ثورة أدمجت الخلدونية والمنار والثعالبي"[1].

ولذلك لم يتردّد عبد العزيز الثعالبي-وهو في ذروة شبابه وحماسته الفكرية- في مُناصبة العداء لشيوخ الزيتونة، باعتبارهم يُمثّلون من منظوره نموذجا حيّا للناقمين على التّطوّر، وقد أفردهم بمقالة في مجلّة"المنار، جاءت في شكل رسالة بعنوان "من صديق إلى صديق" تستّر فيها عن إسمه، ومما جاء فيها من استهجان لمشايخ الزيتونة قوله:"إنهم جاهلون مُتكبرون متغابنون متغابون، وهم آلهتنا، حديثهم بطونهم وتدقيقاتهم ومباحثاتهم، خاصة بعجائب التكايا، وكرامات القبور، وعلمهم كعلم آلهة الأشوريين لا يزيد ولا ينقص ولا يتجدد ولا ينعدم، وهو محصور في تصريف أكل يأكل أكلا..."[2].

7-التعليم الزيتوني في اهتمامات الصحف التونسية:

إهتمّت الصّحافة التونسية بقضية التعليم في جامع الزيتونة وإصلاحه، مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، كإمتداد ونتاج لأفكار حركة النهضة التي وضعها خير الدين ومن معه من علماء الزيتونة

[1] الحركة الادبية...، ص 73-74.

[2] المنار، مج6، ج2، (14افريل1903م)، ص75.

كسالم بوحاجب، والشاعر محمود قبادو، وأحمد بن الخوجة، ومحمد بن حميدة، ومحمد السنوسي وعلي بوشوشة والبشير صفر، من روّاد النّهضة الأولى وأنصار مدرسة خير الدين.

وقد سهلت إنتشار هذه الأفكار، وروجت لها أول الأمر المقالات، التي كانت تصدر على صفحات جريدة"الحاضرة"(تأسست في 02 أوت 1888) لصاحبها الاستاذ"علي بوشوشة"، التي كثيرا ما شهّرت"بركود التونسيين وإعجابهم السلبي بماضيهم المجيد، وعدم إكتراثهم بالمشاكل التي تواجهها بلادهم السياسية منها والإجتماعية، منادية بضرورة نشر التّعليم العصري، وإصلاح التعّليم التقليدي، للنهوض بالمجتمع التونسي"[1]، وأيضا دور جريدة "الزّهرة" لصاحبها الأستاذ "عبد الرحمان الصنادلي". وكذلك مجلة "المنار" المصرية لصاحبها الأستاذ محمد رشيد رضا، التي انتشرت انتشارا واسعا بالقطر التونسي، وشجعت الاصلاح التعليمي وقرنته بالاصلاح الديني[2].

ثم إزداد إهتمام الصحافة التونسية بقضية الإصلاح التعليمي أكثر مع مطلع القرن العشرين، خصوصا بعد إلغاء قانون الضمان المالي لإصدار الصحف منذ1901، مما سمح بانتعاش الحياة الصحفية، بظهور العديد من الصحف، أبرزها مجلة"السّعادة العظمى" عام 1904 لمحمد الخضر الحسين، وهي أوّل مجلّة عربية إصلاحية في تونس، ناصرت قضايا الإصلاح والتّجديد. ومن أهم ماجاء فيها من مقالات حول التّعليم ومسايرة العصر، مقالة بعنوان"مدنيةالاسلام والعلوم العصرية" حثّ فيها صاحبها على دعوة المسلمين إلى الإتحاد والتعاون والإبتعاد عن الكسل والجمود، والإهتمام بقضايا العصر، والسعي إلى مسايرتها في إطار ديني إسلامي"[3].

ومنذ 1909 ظهرت النّسخة العربية لصحيفة "التونسي"(ظهرت النسخة الفرنسية في فيفري 1907) كتعبير من الصادقيين على تقربّهم من قضايا مواطنيهم، ومنها قضيّة ترقية اللّغة العربية والإهتمام بها كمؤصل للشخصية التونسية، وعصرنة التعليم الزيتوني، الذي كان من حيث برامجه، خاليا من العلوم الحديثة، وهو ما يبقي حسب تصورها -جريدة التونسي- تلامذة الجامع الأعظم دون مستوى تلامذة التعليم الثانوي و العالي المدرسيين(الصادقيين)[4]، وأشادت في نفس الوقت بالدور المهم الذي تقوم به "الجمعية الخلدونية"في

---

[1] الساحلي، قضية التربية...، ص92.

[2] محمد الفاضل بن عاشور، **ومضات فكر**، د.ط، تونس، الدار العربية للكتاب، (1982)، ص 426.

[3] محمد الخضر الحسين،"مدنية الاسلام والعلوم العصرية"، السعادة العظمى، ع12، (16جمادى الثانية1322هـ)، ضمن (م.أ.ك)، مج 12، ص5888.

[4] علي باشا حانبة،"الحركة الاصلاحية الزيتونية"، جريدة التونسي، ع23، (25أفريل 1910).

إستكمال تكوين الطلبة الزيتونيين، بما تقدمه لهم من تعليم علمي أساسي، وأنّ هذه الجمعية تستطيع في حال ما إذا شجعت الحكومة التونسية جهودها بجديّة، أن تقدّم لطلبة الجامع الأعظم خدمات جليلة، إلاّ أنّ دروسها كانت غير الزامية وإنما إختيارية.

ورأت هذه الجريدة أنّ مشكلة إصلاح التّعليم الزيتوني مرتبطة بشدّة بإعادة تنظيم الخلدونية، فإذا أُريد حل المشكلة الأولى دون حل المشكلة الثانية، فذلك يعني الإتجاه نحو الإخفاق والفشل. وربما استوحت "جريدة التونسي" هذا التصور اللائكي من التجربة المصرية، حيث ولنفس الأسباب، إضطرّت مصر إلى إنشاء جامعة لائكيه، تُدرّس فيها العلوم والفلسفة باللّغة العربية إلى جانب تدريس علوم الدين بالأزهر[1].

كما نشرت جريدة "المشيرالاسبوعية" في أعدادها (3-5-7-8-9-12) من سنة 1911بحثا طويلا للكاتب "سالم بن حميدة "[2] يحتوي على عشرين بابا، عالج فيه وضعية التّعليم في جامع الزيتونة، وما يسوده من التّخلف في النواحي المختلفة بروح إنتقادية للبرامج، والطريقة، ووضعية الطالب والأستاذ، حيث جعل "الشيخ سالم" أوّل باب من البحث متعلقا بالتلميذ، والثاني متعلقا بالشيوخ، ثم الباب الثالث في الكتب، والرابع في المراقبة، ثم الخامس في النظّارة والإدارة، والسادس في الغاية من التعليم، ثم السابع في الطُرق الموصلة اليها، ثم العاشر في تحديد سني التعليم، ومابعدها من الأبواب في درجات التّعليم، وتوزيع العلوم على الشيوخ بنسبة الأهلية، وفي جداول التعليم السنوية، وفي الإختبارات، وماتعلق بحصر مشاكل التّعليم ووسائل العلاج[3].

ومماجاء في مقالة له بعنوان "الإصلاح الزيتوني" تبرز ما في التعليم الزيتوني من خلل وعقم وجمود:"...وإنك إذا أخذت قانون الجامع وفحصته في فصل العلوم المزاولة به، تجد أنّ أغلبها، وأحوجنا اليها معطّل لايعمل به ولا يُقرأ فيه درس، ولا تجد من يهديك فيه بمسألة أو يفقه لحديثك فيه معنى. ثم إذا إزددت في التأمل فرأيت أنّ ماكان حقّه أن يقدم في التّعليم أُخّر، وما حقّه أن يؤخّر قُدِّم، مع أن ضرورة المحافظة حتى على الحياة الدينية تقضي علينا بجعله أول ما يقرأ قراءة واضحة وآخر ما يدرس دراسة نافعة"[4].

[1] Zaouche (Abdeljelil), « Une Evolution », in, le Tunisien, Tunis,(28/4/1910). p 1.

[2] (1882-1961) هو سالم بن محمد بن حميدة الاكودي، من أصل شريف ذو نزعة اصلاحية، ومن أعضاء حركة الشباب التونسي، كتب في عديد الصحف التونسية في قضايا إصلاحية، تخص اصلاح التعليم الزيتوني، والمرأة، القضاء، مما عرضه الى الفصل من مهنة التعليم بالمدارس الحكومية عام 1904.للمزيد أنظر: محفوظ، المرجع السابق، ج5، ص 174-177.

[3] سالم بن حميدة،"طريقنا في الاصلاح الزيتوني"، جريدة المشير(29جانفي1911).

[4] بن حميدة،"الإصلاح الزيتوني"، جريدة المشير(11جوان1911).

ويجد الباحث مقالا آخرا لنفس الكاتب في جريدة التونسي، صوّر فيه ما ولّدته طرق التّدريس العقيمة، وثرثرة بعض الشيوخ، وحياة المقت من شعور بالمرارة والفشل والألم والغيظ الشّديد في نفس الطالب الزيتوني :"زرت بعض إخواني من الطلبة الزيتونيين فألفيته والأسى قد سطّر على وجهه الكئيب آية من آيات الحزن ...، وجدته محتدما غيظا، يكاد ما به أن يعدمه الرّشد، فتنقلت منه قواه المدركة...نعم وجدته على النحو الذي أبّنته، ولكن هل علمت ممن يكاد يتميز وعلام أحرق قلبه قبل أن يظهر في أجفانه فيض من الحقد وأيّ فيض أثاره ضياع الوقت، وحقد أنجبته في نفسه حياة المقت، يغتاظ من شيخ مكسال أو مهذار أو مشعوذ في دروسه"[1].

8-اضراب طلبة جامع الزيتونة عام 1910:

بدأ طلبة جامع الزيتونة يعون الوضع السيئ، الذي كان يعاني منه تعليمهم، منذ نهاية القرن التاسع عشر، وقد تجلى هذا الوعي في سلسلة من النّضالات التي أخذت أشكالا مختلفة، قام بها هؤلاء الطلبة طيلة النّصف الأوّل من القرن العشرين. ويظهر أنّ هذا الوعي يعود في أصوله إلى إنتشار أفكار حركة النّهضة التي وضع أُسسها خير الدين باشا ومن معه من أنصار مدرسته الإصلاحية، خصوصا منهم علماء الزيتونة[2]. وزادت ذلك الوعي تأججا ماكانت تنشره الصحافة التونسية، من أفكار ورؤى إصلاحية حول الزيتونة وإصلاح التّعليم، مثل جريدة "الحاضرة"، "والتونسي"، و"السعادة العظمى" و"المشير" ...الخ. كما أنّ هذه الحركة الطلاّبية الإصلاحية كانت متأثرة جدا بما كان يصدر من أفكار اصلاحية، أو بوادر نهضة فكرية عربية إسلامية شاملة في المشرق وفي مصر على وجه الخصوص، وماكانت تنشره مجلة المنار عن الاصلاح التعليمي في مصر وتونس، وتأثير زيارتي محمد عبده لتونس ودعوته إلى الإهتمام بالتربية والتعليم، كأداة للإصلاح بعيدا عن الإشتغال بالسياسة (معتبرا أنّ أمر التّربية هي كل شئ... وعليه يبنى كل شئ، وكل مفقود يُفقد بفقد العلم وكل موجود يوجد بوجود العلم)[3].

وفي ظل هذه الظّروف وما سبق، تحرك الطلبة الزيتونيين في سبيل المطالبة بإصلاح هذه المؤسسة التعليمية، وما شهدته من خلّو مناهجها من العلوم العصرية – التي كانت آنذاك تدرّس بالجمعية الخلدونية- والتشنيع بالقصور في معارف طلبتها ومداركهم، فامتلأت أعمدة الصحف بهذه الدعوة، وصدع بها، "الأستاذ

[1] بن حميدة، "هواجس الصدور في الجامع المعمور"، جريدة التونسي، (28نوفمبر1910).

[2] الزيدي، "حركة إصلاح التعليم بجامع الزيتونة منذ نشأتها حتى لجنة صوت الطالب الزيتوني"، م.ت.م، تونس، السنة11، ع 35-36(ديسمبر 1984)، ص15.

[3] الشواشي، المقال السابق، ص29.

البشير صفر" و"الشيخ سالم بوحاجب" في دروسهما كلّ بطريقته الخاصة، التي كان يؤثر بها على سامعيه تأثيرا بالغا[1]،كما شغلت قضية إصلاح التّعليم الزيتوني جميع الصحف الوطنية سنين طويلة منذ1901، وكان لجريدة "الصّواب" قصب السبق منذ فيفري1907 في دعوة الزيتونيين إلى تشكيل جمعية توثق بينهم حبل التعارف، وتمنحهم صوتا مسموعا لدى أولياء الأمور في إصلاح ما عليه تعليم جامع الزيتونة من التأخر[2].

وفي هذا الإطار تأسست "**جمعية تلامذة جامع الزيتونية**"في أوائل سنة1907 للدفاع عن مطالب الزيتونيين مدرسين وطلبة، والسعي إلى إصلاح التّعليم بجامع الزيتونة، وكانت تحت رئاسة السيد "محمد رضوان"، وعضوية نخبة من المدرسين، أمثال المشائخ محمد النّخلي، والخضر الحسين، وبلحسن النجار، والصادق النيفر والطيب رضوان ومحمد الطاهر بن عاشور[3].

وألقى الشيخ محمد النخلي محاضرة بمناسبة تأسيسها، ليوضح فيها مقاصد الجمعية وأهدافها وهي (بث روح الوفاق والإتحاد بين أفراد العنصر العلمي الديني، وخدمة مصالحهم والدفاع عن حقوقهم)[4].

لكن سرعان ما انحلّت هذه الجمعية بعد سنة، لتحلّ محلّها جمعية جديدة بإسم "الجمعية الزيتونية " تولى رئاستها محمد الطاهر بن عاشور، قادت الطلبة إلى إعلان أوّل إضراب لهم عن التّعليم بجامع الزيتونة، الذي وقع يوم 16 افريل 1910 ومما زاد الطين بلّة، أنّه ترددت في الصحافة التونسية أخبار من مصر، أفادت بدخول طلبة الأزهر في إضراب عن الدراسة مطالبين بإصلاح أحوال التعليم[5]، فكان ذلك دافعا وحافزا لهؤلاء الطلبة الزيتونيين للمطالبة بإصلاح التّعليم بالجامع الأعظم، وكان يقودهم الطالب"إبراهيم بن شعبان"[6]من نبهاء طلبة الزّيتونة، ورفع خلال ذلك الطلبة مجموعة من المطالب المتعلقة بإصلاح نظام الامتحانات، وتقليص

[1] الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية...، ص71.

[2] المرجع نفسه، ص112.

[3] القصّاب، المرجع السابق، ص 317.

[4] النّخلي، المصدر السابق، ص125.

[5] الفاضل بن عاشور، ومضات فكر...، ص 427.

[6] حسب الطاهر بن عاشور فإن الطالب " إبراهيم بن شعبان" (1891-1950) وهو من نجباء التلامذة الزيتونيين،و كان من المرشحين لإمتحان التطويع، وبعد صلاة الفجر كان مع بعض رفقائه عند مدخل الجامع الاعظم، يحضرون للامتحان، وكان الوقت مظلما فأوقدوا شمعة، مما أثار ذلك غضب السيد"الوقّاد" أحمد البقري فأمرهم بإزالة الشمعة لأنها"نجس" من صنع فرنسي، لا يجوز إدخالها للجامع، فامتنع اولئك الطلبة، وحدثت ملاسنات وشتائم بينهم وبين الوقّاد، ولما وصل خبر ذلك الى" المشائخ النّظار"، تم فصل الطالب المذكور، وشاع في التلاميذ أن النّظارة تذّل الطلبة وتغري بصنيعها الوقادين عليهم. فكان هذا من بين الأسباب المباشرة للإضراب.للتوسع حول هذه النقطة أنظر: بن عاشور، أليس الصبح...، المصدر السابق، ص224-225.

شرط الدراسة لمدة سبع سنوات من أجل إجتياز إمتحان التطويع، وإعادة النظر في الكتب التي تدرس بالجامع، ووجوب تنقيحها، وتعيين وتحديد الكتب التي تطرح منها أسئلة الإمتحانات، وغيرها من المطالب الاخرى[1].

كما ساندت "حركة الشباب التونسي" هذا الإضراب منذ بداياته الأولى "بقيادة علي باشا حامبة"، حيث ألقى خطابا بجامع الزيتونة أمام جموع الطلبة المضربين، معلنا عن وضع جريدته على ذمتهم لنشر آرائهم الإصلاحية، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، فطالب بإنشاء جامعة تونسية عصريّة عربيّة. وفي مقال له بعنوان "القضاء الأهلي"عبّر عن عدم رضاه بتعيين حكام(قضاة) محرزين شهادة التّطويع، معلّلا رأيه ذلك بأنّ "شهادة التّطويع التي تعطى في الكلية الزّيتونيّة مهما كانت معارف محرزيها، فإنها لا تساوي أبدا شهادتي التعليم الثانوي والعالي الواجب تحصيلهما على المشرعين" وهذا الرأي حسب حامبة، ليس إنتقاصا أو طعنا في مستوى الطلبة الزيتونيين، وإنما القصد منه تنبيههم إلى ضرورة الحرص على توسيع آفاق معارفهم بإحراز شهادة في الحقوق، تعزز رصيدهم العلمي[2].

وتوالت خُطب عدد من قادة الشباب التّونسي في إجتماع القصبة (أمام المدرسة الصادقية) في مطلع ماي 1910 بمناسبة الإحتفال بنجاح الإضراب والإفراج عن الطلبة الزيتونيين الموقوفين، ومن هؤلاء الخطباء: عبد الجليل الزاوش، والصادق الزمرلي، وعبد العزيز الثعالبي، هذا الاخير، الذي تناول الكلمة نيابة عن "علي باشا حمبة" الموجود وقتئذ بسوسة، تطرّق في كلمته تلك، إلى وضعية التّعليم في جامع الزيتونة، حيث إنتقد حالة تقاصر الهمم لدى الأساتذة والتلاميذ الزيتونيين على طلب العلوم والتّوسّع في التعليم، فذكر أن الباعث على ذلك هو جهل الحكومات الماضية وإستبداد العلماء و الأمراء بالأمر، ونزوعهم إلى إهمال شأن التّعليم، لأنّ العلم مقوض لأركان الإستبداد، وهم دعاته وأنصاره. ودعا إلى ضرورة تعليم جميع العلوم الدينية والعقلية والآلية لطلاب العلوم الدينية، حتى يتمكنوا من فهم الكتاب المجيد فهما ملائما لروح العصر[3].

كان هذا الاجتماع حسب الشيخ الفاضل بن عاشور (إعلانا عن إتحاد الشبيبة الزيتونية، والشبيبة المدرسية، وإتجاه الحركة الوطنية التونسية وجهة قومية إسلامية خالصة)[4].

[1] إبن عاشور، المصدر السابق، ص 227-228.وأنظر أيضا: قرين، المرجع السابق، ص 287-288.

[2] علي باشا حمبة،"القضاء الأهلي"، جريدة التونسي، (14مارس 1910).

[3] أنظر جريدة التونسي، عدد25، السنة الأولى (29 ربيع الثاني1328هـ/10ماي1910م).

[4] الحركة الأدبية...، ص115.

9-الوضع الإجتماعي للطلبة الزيتونيين:

يبدو أنّ حالة الطالب الزيتوني في سكناه لم تكن أقلّ سوءًا، ذلك أن معظم طلبة الجامع كانوا دائما، على ما يظهر، من خارج العاصمة. ففي سنة 1934م مثلا كان هناك 276طالبا من الحاضرة (العاصمة) و36 من أحوازها، من جملة 2095طالبا زيتونيا. بحيث وفد كل الباقين وعددهم1783 طالبا من مختلف أنحاء القطر التونسي وحتى من الجزائر (16طالبا) ومن وهران(6طلبة). وقد ظلّت مسألة السكن بالنسبة لأغلب هؤلاء الوافدين مشكلة كبيرة. فالمحظوظ منهم من كان يفوز بجانب من غرفة في إحدى المدارس، أمّا الباقون فمأواهم غرف الخانات (الوكالات) أو الدكاكين الحقيرة الخالية من كل المرافق، والمبثوثة في أحياء المدينة العتيقة القذرة أو غرف الإسطبلات بجوار الدّواب، أوالمقاهي والحمامات، وكان عدد الطلبة الذين كانوا يحظون بالسكن بمدارس الطلبة بالنسبة لمجموع الطلبة كان ضئيلا جدا. فظلّت مشكلة السّكن ترهق الزيتونيين باستمرار[1].

وحتى جمعية الأوقاف التي كانت تتولى الإشراف المالي على سكنات الطلبة، من التّجهيز والبناء والخدمات، كانت مقصّرة جدا من حيث الصيانة والتعهد، فكانت الإقامة بهذه السّكنات صعبة ومخلّة بالصحة، وهو ما تؤكده شهادة الطالب الزيتوني "الطاهر الحداد":"...أمّا صحن مدارس سكناهم فإنّ فواضل الطّبخ والمياه قد تبقى اليومين والثلاثة ملطخة به دون أن ترفع لأنّ المكلف الذي يتقاضى في الشهر من إدارة الأوقاف ما لايزيد عن الأربعين فرنكا، يزهد في أن يعمل باستمرار في نظافة المدرسة. وكثر المصابون من الطلبة بأمراض كانت سببا في هلاك الكثير منهم"[2].

كما نجد وصفا بائسا لحالة سكن الطلبة -في إحدى الصحف التونسية- بسوسة يؤكد ماسبق من حالات البؤس والمعاناة، التي كان يعيشها الطالب الزيتوني :" كلها على حالة سيئة وإهمال فاضح لاتليق بشرف العلم وكرامة الإنسانية، بل هي خطر على الصّحة العامة، لأنّ الأوقاف وإدارتها الإستعمارية أصمّت أذنيها على نداء الواجب، ولم تستمع لشكايات مدير المدارس المذكورة، ولا لتذمرات التلاميذ الذين يقاسون الأمرّين ...، بل همها الوحيد هو إبتلاع الاحباس والمداخيل المعتبرة، وإبقاء المدارس وغيرها هياكل يصيح على جدرانها الخراب"[3]. وهو الأمر الذي دفع بالطلبة إلى مناشدة مشْيخة الجامع وإدارة المعارف على تحسين

---

[1] الزيدي، تاريخ النظام...، ص48.

[2] الحداد، التعليم الاسلامي...، ص34.

[3]الزيدي، المرجع السابق، ص52.

أحوالهم[1]. كما لجأ هؤلاء الطلبة المعوزين إلى طلب مساعدة "التّكيّة" (دار العجزة) التي كانت تقدم مساعدات على شكل طعام أو خبز أو جرايات ومِنَح أو إيواء لعدد منهم[2].

إذن يمكن القول أنّ التلامذة الزيتونيين، كانوا يبارحون الجامع بعد إنتهاء حصص الدراسة، لينتقلوا من وضع -كما سبق أن رأينا – تعيس إلى وضع أتعس في مقر سكناهم، في حين كان غيرهم من تلامذة المعاهد التابعة لإدارة التعليم العمومي، وخاصة من الأوربيين، ينعمون بالمناضد في قاعات الدراسة العصرية، والرعاية الصّحية، وكذا التّغذية الجيّدة في المبيتات، والمطاعم المدرسية، وهو ما أوجد فرقا كبيرا بينهم وبين التلامذة الزيتونيين، وأثّر ذلك في وعي الزيتونيين أيما تأثير، وغذى الشّعور لديهم بضرورة التّغيير والمطالبة بتحسين أوضاعهم تحقيقا للعدالة والمساواة مع نظرائهم من الطلبة المدرسيين. وقد صور لنا مدير المعارف "لويس مشوال" تلك الحقائق بقوله:"...إنه يمكن القول بأنّ محافظة الطالب التونسي على وجوده أمر شاق"[3].

ثانيا: الإصلاح الزّيتوني في المنظور الإستعماري (المراحل والمشاريع)

1-اللّجنة الإصلاحية الأولى سنة 1898:

إنّ تاريخ جامع الزّيتونة، يؤكد أنه تعرض إلى عديد من محاولات الاصلاح، إنطلاقا من أحمد باشا ومرورا بالوزير خير الدين ووصولا إلى مشروع "لويس مشوال" مدير المعارف، الذي ولاّه الأمر العليّ الصادر في 6 ماي 1883 الإشراف على التعليم بجامع الزيتونة مع كل المؤسسات التعليمية بالبلاد، والذي كان ينوي إدخال"إصلاحات" على التعليم بهذه المؤسسة، وكل أصناف التعليم الأخرى بالبلاد، ويظهر أنه كان يحاول ركوب موجة هذه الإصلاحات، من أجل مدّ أحابيل سياسته التعليمية إلى داخل جامع الزيتونة. فاقترح على الوزارة الكبرى تشكيل لجنة، لدراسة هذه المشكلة، وأعدّ جملة إقتراحات لتعرض على لجنة الإصلاحات المذكورة، تضمنت ترتيب درجات التعليم وتخصّص المدرسين، وإدخال الأساليب التطبيقية، وجعل محلّ منفصل عن جامع الزيتونة لتدريس بعض العلوم[4].

---

[1] أنظر الملحق رقم06، ص 449، الخاص بالبرقيات المرسلة الى الحكومة ومشيخة الجامع الاعظم من طرف الطلبة من مختلف نواحي تونس، من أجل اصلاح اوضاعهم التعليمية بالزيتونة.

[2] الزيدي، المرجع السابق، ص 52.

[3] M.Callens, Conditions de vie materielle et sociale de la jeunesse etudiante, I.B.L.A, nº74, 2éme trimestre, 1956, p.128.

[4] بوزغيبة، المرجع السابق، ص21، 22.

وقد إجتمعت هذه اللجنة فعلا في شهر ماي 1898 تحت رئاسة الوزير الاكبرالشيخ "محمد العزيز بوعتور" اضافة إلى عضوية:

- الشيخ محمد بيرم شيخ الاسلام
- الشيخ احمد الشريف باش مفتي المالكية
- الشيخ عمر بن الشيخ المفتي المالكي
- اسماعيل الصفائحي القاضي الحنفي
- الشيخ الطيب النيفر القاضي المالكي
- أمير الامراء السيد محمد الجلولي وزير القلم الاستشارة وباش كاتب
- مسيو "روا "كاتب الدولة العام
- مسيو"ماشويل"مدير التعليم العمومي
- المدرس الشيخ"سالم بوحاجب"
- المدرس الشيخ الطاهر جعفر
- المدرس الشيخ محمد بن محمود
- المدرس الشيخ صالح الشريف
- المدرس الشيخ عمر بن عاشور
- المدرس الشيخ مصطفى بن الخوجة
- المدرس الشيخ محمد بن القاضي
- السيد البشير صفر المكلف بالنظر في مالية الاوقاف[1].

وأهم ماتقرر عن هذه اللّجنة الإصلاحية الأولى، فصل جامع الزيتونة عن إدارة المعارف، وجعل النّظر في أحوال التدريس به من مهام وإختصاص الوزارة الكبرى وحدها، وهذا بعد إشتداد الخلاف بين المسيو "روا"[2] الكاتب العام، والمسيو ماشويل مدير العلوم حول قضية الإشراف على التّعليم بجامع الزيتونة، هل سيتبع

---

[1] محمد بن الخوجة، **معالم التوحيد في القديم والجديد**، تح وتق: الجيلالي بن الحاج يحي وحمادي الساحلي، د.ط، بيروت، دار الغرب الاسلامي، د.ت، ص101-102.

[2] برنار روا: **Bernard Roy**(1845-1919) قَدِم الى تونس سنة 1867، فتعلم اللّغة العربية، وتاريخ تونس، وعين مديرا للتلغراف في الكاف،كان له اتصال وثيق بالطرق الصوفية في تلك الجهة مثل الرحمانية والقادرية، التي ساعدت الجيوش الفرنسية عند دخول البلاد التونسية سنة 1881، عين سنة 1889 كاتبا عاما للحكومة التونسية، ليصبح الرجل القوي السّاهر على السياسة الإستعمارية في تونس.للمزيد انظر: النيفر، المرجع السابق، ص 451.

إدارة المعارف والعلوم؟ أمْ يتبع كتابة الدولة العامة؟ ولم يتم الفصل في ذلك إلاّ بعد أن طلب المقيم العام رأي الوزير الأكبر السيد "محمد الطيب الجلولي"، الذي قال كلمة فاصلة:"أرجعوا تعليم جامع الزيتونة إلى نظارة المشائخ النّظار الأربعة، وخلّوا بينهم وبين جامعهم". ومنذ يومئذ تقرر فصل التعليم الزيتوني عن إدارة العلوم والمعارف[1]، وإقرار تنظيمات جديدة للإمتحانات، أعتبرت فيها المواد الآتية إجبارية وهي: مواد الحساب، والهندسة والتاريخ، والجغرافيا. وأسندت مهمة تحضير الطلبة الزيتونيين في المواد المذكورة إلى الجمعية الخلدونية التي أعتبرت منذ ئذ مدرسة حرة.

ويبدو أنّ مدير المعارف "لويس مشوال" قد فشل أو دارت عليه الدائرة كما يقال في الحاق التعليم الزيتوني بإدارة المعارف*، أو بالأحرى تحت إشرافه، حتى يتسنى له تسيير هذا النوع من التعليم القومي "الزيتوني"، والتّحكم فيه بما يخدم المصلحة الاستعمارية[2].

واستمرت قضية إصلاح التعليم الزيتوني بعد ذلك تشغل الصحف الوطنية مثل: جريدة"التونسي" "والمشير" "والصواب" وغيرها من الصحف، وأسس الطّلبة الزيتونيون جمعية تتكلم بإسمهم، وترافع عن قضاياهم وهي "جمعية تلامذة جامع الزيتونة" تحت إشراف ثلّة من مدرسي الزيتونة؛ منهم الشيخ محمد الخضر الحسين، وقد عمّقت هذه الجمعية لدى التلامدة الزيتونيين الفكرة الإصلاحية، وساندهم في ذلك رجال السياسة ومنهم جماعة الحاضرة، أو ماعرف فيمابعد "بالشباب التونسي" ومنهم "علي باشا حمبة""وعبد الجليل الزاوش" "والصادق الزمرلي"[3].

وإنّ الدّور الذي لعبته "جريدة التونسي"، قد آتى أكله بعد حين، وتجلّت ثمرة غرسه، في حركة المطالبة بإصلاح نُظم التّعليم بالجامع الأعظم، وقد ظهرت بوادرها يوم11مارس 1910. ففي صبيحة ذلك اليوم، عقد الزيتونيون إجتماعا في جامع الزيتونة، حضره جميع الطلبة، وكانوا يومئذ نحو سبعمائة للنّظر في الإصلاحات، التي يطالبون بإدخالها في التعليم، وللإحتجاج على سوء نظام التدريس والإمتحانات. وقدّموا للحكومة عريضة[4] طالبوا فيها بإصلاحات من أهمها: ضبط الدروس، وتقييدها بأوقات وأيام مقررة، وإلزام على

---

[1] بن عاشور، أليس الصبح...، ص134.

*كانت سلطة الحماية على ما يبدو، تسعى الى تطوير الزيتونة حتى تصبح مركزا للتعليم الاسلامي أكثر جدوى وأعظم صيتا من الازهر، وبذلك تغدو فرنسا "سلطة إسلامية" تفوق بريطانيا، التي يضم مجال نفوذها الجامع الأزهر.للمزيد أنظر: قرين، المرجع السابق، ص 239.

[2] بن عاشور، الحركة الادبية...، ص72.

[3] الساحلي، قضية التربية...، ص 109.

[4] أنظر مضمون تلك العريضة المطلبية في: مختار العياشي، **الزيتونة والزيتونيون في تاريخ تونس المعاصر 1883–1958**، د.ط، تونس، مركز النشر الجامعي، (2003)، ص72-73.

كل أستاذ يتخلّف عن الدروس، أن يبدي عذره في ذلك، وتعويض نظام التّعليم الموكول لإدارة المدرسين بقانون ملائم للطرق العصرية، وإسناد تدريس مادة "التاريخ وتقويم البلدان" إلى مدرسين متخصصين، وإعفاء الطلبة من "المجبى"، والخدمة العسكرية، وإصلاح مدارس الاقامة وتحسينها [1].

2-اللّجنة الاصلاحية الثانية1910 :

نزولا عند الرغبة الطلاّبية الملّحة في إصلاح التعليم بالجامع الأعظم، بادرت الحكومة إلى إعلان عقد لجنة لإصلاح التعليم في 15 مارس من نفس السنة، وإجتمعت اللّجنة فعلا يوم 6 أفريل، تحت رئاسة أمير الأمراء السيد الطّيب الجلولي وزير القلم والإستشارة وباش كاتب، وبعضوية:

- الشيخ أحمد بيرم المفتي الحنفي
- الشيخ أحمد بن محمود القاضي الخنفي
- الشيخ محمد القصار
- مسيو فلوري كاهية الكاتب العام
- المدرس الشيخ محمد بن يوسف
- المدرس الشيخ محمد النيفر
- المدرس الشيخ الطاهر بطيخ
- المدرس الشيخ محمد الطاهر بن عاشور النائب لدى النظارة العلمية
- المدرس الشيخ محمد بن الخوجة النائب لدى النظارة العلمية
- السيد خير الله بن مصطفى المترجم المحلف بالمجلس المختلط[2].

ولما مضى شهر على إعلان انعقاد هذه اللجنة دون ظهور النتائج المتوقعة والمأمولة لدى الطلبة الزيتونيين، لجأ هؤلاء إلى عقد إجتماع ثاني في صبيحة 15 أفريل قرروا فيه الإضراب عن الدروس بداية من يوم السبت 16 من نفس الشهر، وهو أول إضراب شهدته هذه المؤسسة التعليمية، ورابط الطلبة عند مدخل الجامع، منعا للتدريس فيه من طرف الشيوخ، وتجمهروا أمام دار الحكومة. فألقي القبض على أعداد منهم

[1] جريدة التونسي "الحركة الاصلاحية الزيتونية"، ع23، (25افريل1910)، وللمزيد أنظر: أحمد خالد، المرجع السابق، ص 33-34.

[2] الزيدي، حركة إصلاح...، المقال السابق، ص19.

(15طالبا) * وصدر أمر من من حكومة الحماية بإغلاق الجامع، وتعطيل الدروس. إلاّ أنّ إصرار الطّلبة على الإستمرار في المقاومة، وتصعيد الإضراب، إضطرّ الحكومة على التراجع وإخلاء سبيل الطلبة المعتقلين، وإسقبل وزير القلم، -وهو رئيس لجنة الإصلاح-وفد الطلبة، لينتهي الاضراب يوم28 أفريل[1]، وإبتهج الطلبة بإنتصارهم ونظموا حفلا في ساحة نادي قدماء الصادقية خطب فيه زعماؤهم، ثم قادة الحركة الوطنية (الشباب التونسي)[2].

مما يوحي بوجود صلة هامة ومبكرة كانت تربط بين الحركة الطلابية الزّيتونية، وجمعية قدماءالصادقية، ووجود حوار فكري وثقافي بين الصّنفين من المتعلمين الشبان (زيتونيين وصادقيين)، وهذا حسب شهادة أحد الطلبة الزيتونين القدامى (الشيخ محمود الباجي)[3].

ونتج عن أعمال هذه اللجنة الإصلاحية الثانية، ظهور الترتيب (الإصلاح) الصادر في 16 سبتمبر 1912. وهو نظام حاول أن يكون شاملا كما وصفه الشيخ محمد بن الخوجة بأنه "لا بأس به، ولكنه تعتوره أنقاص كثيرة"[4]، فيما وصفه "الطاهر الحداد" بأنه كان أشبه بنسخة ثانية من التراتيب السابقة له، وذلك في الجوانب الآتية: العلوم المدرسة، والكتب المنتقاة للتدريس، وطبيعة التدريس، وهيئة النظارة العلمية، وأكبر ميزة فيه هي زيادة عامين في مدة الدراسة، قبل الحصول على شهادة التطويع، فصارت سبعة بعد خمسة[5].

كما جعل هذا الترتيب الأخير "موازنة الدروس"[6] بأيدي"هيئة النظار"، فيما يتعلق بتعيين ما يُقريء كل مدرس من العلوم والكتب، وقد كان التلاميذ من قبل، هم من يختارون الدروس التي تَلزمها شيوخا، فيطلبون منهم إقراء الكتاب في الفن المطلوب، فيطلب هؤلاء الشيوخ بمقتضى ذلك من المشايخ النّظار الإجازة لهم في الإقراء فيأذنون. وتتم الموازنة في الغالب على هذه الطريقة، إلاّ أنّ هذا الترتيب الأخير قد سلب حق الإختيار من التلامذة والمدرسين، ولاحظ الحدّاد في هذا الخصوص، أنّ كثيرا من الكتب في التراتيب السابقة لم تكن تُقرأ بوجه إجباري قبل التّطويع، وذلك لتساهل إدارة الجامع. لكن "ترتيب سنة 1912"وضع جدولا

*حسب أحد المعاصرين، دامت حركة الإحتجاج من طرف الطلبة شهرا، قمعت بالسجن والعنف البوليسي، حيث سجن من الطلبة خمسة عشر، وطرد كثيرون من دراستهم، كما حرموا من التّقدم للمسابقات الوظيفية. للمزيد أنظر: الثعالبي، تونس الشهيدة...، ص 60.

[1] القصّاب، المرجع السابق، ص317-318.

[2] بن عاشور، الحركة الأدبية...، ص114.

[3] الزيدي، المقال السابق، ص20.

[4] معالم التوحيد...، المصدر السابق، ص 105.

[5] الحداد، التعليم الاسلامي...، ص 59.

[6] المقصود **بموازنة الدروس**: مراقبة وإختيار الدروس والمناهج التعليمية. للمزيد أنظر: العياشي، المرجع السابق، ص 71.

لبيان السنين والمراتب والكتب الاجبارية قبل الإحراز على تلك الشهادة، مما نتج عنه كثرة في الدروس اليومية ودقة في ضبطها. وذلك قصد سدّ النّقص الذي كان باديا في نتيجة التعليم بالجامع[1].

ورغم ذلك، لم يتحقق إصلاح التّعليم بالصورة التي كان يرغب فيها الطلبة والمدرسون من أنصار الإصلاح، وهذا بسبب أنّ جماعة المحافظين بالجامع، قد نجحوا مرة أخرى في الحيلولة دون إدخال أي إصلاحات أو تعديلات على نظام التعليم الزيتوني، وأُعيد التأكيد على أنّ **الحفظ** عن ظهر قلب هو أسلوب التّعليم المعتمد (الفصل 35 من قانون الجامع) وإن كان لا يؤدي إلى تنمية ملكاتهم النقدية، ووجه إنذارٌ إلى المدرسين المصلحين مانصه: (ليس لأحد التشكيك في مبادئ وافق عليها علماء الاجيال السالفة...)[2].

يبدو أنه قد اعترت الحركة الطلابية الزيتونية بعد ذلك هدوء إستمر حتى سنة 1920م، يمكن إرجاعه إلى الظروف السّياسية والفكرية الصعبة، التي عاشتها البلاد فيما بين 1912م -1920م، والتي تمثلت بالخصوص في إعلان حالة الحصار والأحكام العرفية العسكرية بكامل القطر التونسي في مارس 1912م إثر حادثتي: مقبرة الزلاج 1911 ومقاطعة تراموي العاصمة 1912. بحيث تعطّلت جميع الصحف العربية ما عدا جريدة "الزهرة"، ومنعت الإجتماعات، وتوقفت الجمعيات والنوادي، وأغلقت المطابع، وأُنزل سوط الإرهاب على المثقفين والوطنيين. وأبعدت سلطة الحماية أربعة من أكبر الزعماء خارج المملكة التونسية منهم: "عبد العزيز الثعالبي"، و"علي باشا حامبة" و"محمد نعمان"، و"حسن قلاتي". فيما خرج كثيرون من رجال القلم، والسياسة ملتحقين بطرابلس أو تركيا أو أوربا منهم: الشيخ "محمد الخضر الحسين"،"ومحمد باش حانبة"و"محمد الجعايبي"، فخمدت الحركة الفكرية بالبلاد، وساد عليها الركود[3].

وبعد الحرب العالمية الأولى، إتجه الطلبة الزيتونيون إلى إقتحام المجال السياسي، حينما نظّموا في شهر مارس1920م مظاهرة أمام دار السفارة الفرنسية، إحتجاجا على إحتلال جيوش الحلفاء لعاصمة الخلافة "إسطنبول"، مما يدل على أنّ العمل الوطني كان أثناء سنوات الحرب فاعلا، وإن لم يكن ظاهرا، عكس ما ذهب اليه بعض الباحثين والمؤرخين من أنه "لم ينقطع إخلاص الوطنيين التونسيين قط، ولم تصدر عنهم أية حركة معادية أثناء الحرب العالمية الاولى"[4].

---

[1] الحداد، المصدر السابق، ص 60.

[2] قرين، المرجع السابق، ص291-292.

[3] الفاضل بن عاشور، المصدر السابق، ص117.

[4] شاوش حباسي،"محطة في مسار الحركة الوطنية التونسية(1914-1920)"، م.د.ت، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، ع 07، الجزائر(1993)، ص144.

3-اللجنة الاصلاحية الثالثة 1924 -1925:

في ظل معطيات جديدة بعد فترة الحرب العالمية الأولى ومنها تأسيس الحزب الحر الدستوري التونسي 1919-1920، والإنطلاقة الجديدة للصحافة التونسية بعد رفع الحجر ضدها، وتصاعد الحركات المطلبية، والإضرابات بالجامع الأعظم، ووصول كتلة اليسار إلى الحكم بفرنسا، دفعت كل تلك المستجدات السُلَط الفرنسية إلى الإهتمام بمطالب الطلبة الزيتونيين، ففي 21جوان 1924 إنعقدت اللّجنة الإصلاحية الثالثة بدعوة من الحكومة نفسها، وكانت برئاسة أمير الأمراء السيد "مصطفى دنقزلي"[1]، إضافة إلى عضوية:

- الشيخ أحمد بيرم شيخ الاسلام
- الشيخ سالم بوحاجب باش مفتي المالكية
- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور المفتي المالكي
- الشيخ محمد رضوان القاضي الحنفي
- الشيخ الصادق النيفر القاضي المالكي
- أمير الأمراء السيد خليل بوحاجب وزير القلم والاستشارة وباش كاتب
- مسيو هنري بونصو مدير الداخلية
- أمير الأمراء السيد الهادي الاخوة رئيس القسم الأول
- السيد عمر البكوش كاهية رئيس القسم التونسي بالمجلس الكبير
- السيد محمد الصالحي العضو بالمجلس الكبير
- المدرس الشيخ أحمد بن مراد النائب لدى النظارة العلمية
- المدرس الشيخ صالح المالقي النائب لدى النظارة العلمية
- المدرس محمد بن القاضي النائب لدى النظارة العلمية
- المدرس بلحسن النجار النائب لدى النظارة العلمية
- المدرس علي السنوسي النائب لدى النظارة العلمية
- السيد محمد الأصرم المعلم بالمدرسة الصادقية وبمدرسة اللغة والآداب العربية
- السيد الطاهر العجيمي رئيس الخزنة العام للدولة التونسية بصفة كاتب

[1] كان قد إرتقى الى منصب الوزارة الكبرى في سنة 1922 إثر إستقالة الطيب الجلولي. أنظر: العياشي، المرجع السابق، ص 76.

- السيد مصطفى صفر كاهية رئيس القسم الأول وكاتب الوزير الأكبر بصفة كاتب[1].

وبالعودة إلى محاضر جلسات هذه اللّجنة الثمانية عشر، فإنه لم نعثر على اللائحة التي تمخضت عنها أعمالها، رغم كثرة الخطب الرّنانة، والحماس الفياض، الذي تخلل تلك الجلسات، من طرف أعضاء اللّجنة الإصلاحية. وباستقراء تلك الخطب ومحاضر الجلسات يمكن التوصل إلى تشكيل تصوُّر حول أهم النقاط، التي إحتوتها تلك اللائحة لإصلاح التعليم الزيتوني، وهي تحتوي على خمسة أبواب أصلية منها: **أولا**: نظام التعليم، -**ثانيا**: برنامج التعليم -**ثالثا**: المدرسون-رابعا: التلامذة-خامسا: كتب المطالعة.وتم تكليف المشايخ الأعضاء في اللجنة الإصلاحية بدراسة الأبواب المذكورة سابقا، وإعداد تقارير يتم مناقشتها ودراستها بعد إنتهاء العطلة الصيفية، ويستخلص منها تقرير عام يكون أساسا للترتيب الجديد[2].

وقد توزعت المهام كمايلي: تعيين الشيخ الطاهر بن عاشور مقررا لبرنامج التعليم، والشيخ سيدي بلحسن النجار مقررا للتعليم، والشيخ سيدي محمد بن القاضي مقررا للمدرسين، والشيخ سيدي صالح المالقي مقررا للتلاميذ، والكاتب حسن حسني عبد الوهاب مقررا لكتب المطالعة.

توالت اجتماعات أعضاء لجنة الإصلاح ابتداء من أول جلسة اجتماع بتاريخ 9جويلية 1924 وإلى غاية آخر جلسة اجتماع بتاريخ 3ديسمبر1925 بعدد ثمانية عشر جلسة، في كل واحدة منها نوقشت بعض من قضايا إصلاح التعليم الزيتوني المذكورة سالفا.

ففي **قضية الإمتيازات** التي تخولها شهادة الأهلية للحائزين عليها من تعليم الجامع، أشار المقرر"الشيخ صالح المالقي" إلى ضرورة إعفاء التلاميذ المحرزين على هذه الرتبة من الخدمة العسكرية، وعاضداه في ذلك كل من الشيخين: محمد الطاهر بن عاشور، ومحمد بن القاضي، لقلّة عدد التلاميذ الذين يشملهم الامتياز وهم في غالبيتهم من ابناء الحاضرة، وهم معفون بطبيعة الامر، إضافة إلى أنّ من تشملهم قرعة التجنيد هم بين أمرين: إما أنهم قد تجاوزوا سن سحب القرعة، أو لم يبلغوا تلك السن.

كما أنّ المحرزين على "الأهلية" حسب صاحب التقرير، لهم أن يتمتعوا بامتياز آخر، وهو "خطة الإشهاد بالآفاق" إلاّ أنّ أحد أعضاء اللجنة وهو "عمر البكوش"أبدى تحفظا كبيرا من ذلك الإمتياز، خشية أن لا تكون هذه الشهادة -الأهلية- كافية لمباشرة "الإشهاد العام" لما لهذه الخطة من الأهمية بما كان في إثبات الحقوق العامة، لكن الامتياز المشار اليه لا يخوّل مطلقا حق الإنتصاب للإشهاد العام، وإنما يعطي الأرجحية

---

[1] أ.و.ت، سلسلة (D) علبة رقم36، الملف 195/1، الوثيقة رقم 375، (ملف اصلاح التعليم الزيتوني، بتاريخ 21 جوان 1924)، وانظر ايضا: التميمي عبد الجليل، "محاضر جلسات اصلاح التعليم الزيتوني سنة 1924-1925"، م.ت.م، تونس، ع21-22، 1981، ص96.

[2] التميمي، المرجع السابق، ص 102.

والأولوية للمتقدمين إلى إمتحان الإشهاد فقط، وأنّ هؤلاء أكثر أهلية لتولي هذا المنصب من غيرهم ممن لا يمتلكون شهادة الاهلية.

-كما تم الإتفاق على تسمية الشهادة المتعلقة بنهاية التعليم الثانوي، **"بشهادة التحصيل"** حسب ماجاء في تقرير الشيخ سيدي"بلحسن النجار" المتعلق **بالتعليم الثانوي**، وإلزام حامليها المستفيدين من إمتياز "الإشهاد" من العمل بكامل مراكز الإشهاد في البلاد، خصوصا النائية منها.

وفي الجلسة الرابعة لإصلاح التعليم الزيتوني ومن خلال تقرير الشيخ: محمد الطاهر بن عاشور المتعلق **ببرنامج التعليم**، تم التداول حول قضية تكليف المتحصلين من الطلبة على شهادة **"التطويع"** بتقديم دروس إبتدائية بالجامع كشرط لازم لمن أراد منهم إجتياز مناظرة التدريس، ومن جهة أخرى سيستفيد الجامع الأعظم من هؤلاء المدرسين المبتدئين في تعويض المتخلفين والمتغيبين من المدرسين الدائمين "وإنه يوجد من بينهم من يبلغ درجة المدرسين في الكفاءة للقيام بالدروس"[1]؛ وقد رأى رئيس الجلسة أنه من الضروري أن يتقاضى هؤلاء المتطوعون مرتبا تحسينا لأحوالهم وأحوال التعليم.كما تعرض إبن عاشور في تقريره إلى مسألة عدد الدروس المخصصة بالدرجة الإبتدائية، والمدة المخصصة لها بأربع سنوات، وكذا عدد المدرسين الذين قدر عددهم بسبعين مدرسا، ورأى في كل ذلك الكفاية، رغم إحتراز وتحفظ رئيس اللجنة والشيخ "محمد الصالحي"، وناقش أيضا ابن عاشور في تقريره قضايا أخرى منها:توحيد الدروس المقدمة من طرف المدرسين تمكينا للطلبة من تعويض دروسهم في حالة تغيب أو تخلف مدرسيهم، وقد لقي هذا الاقتراح مقاومة من طرف رئيس اللجنة، وشيخ الإسلام، حجتهم في ذلك "أنه يتعسر على المدرسين السير خطوة خطوة مع بعضهم في إقراء الموضوع الواحد"[2].

كما إقترح تعميم تدريس العلوم الرياضية وغيرها، فوافقه الجميع بشرط أن يتولى تدريس تلك العلوم مستقبلا المتخرجون من الجامع الأعظم. وأيضا نوقشت قضيتي **تحرير برامج الدروس، ومدة العطلة الصيفية** وإشراك لجنة من المدرسين في لجنة "النّظارة العلمية" للمساهمة في إعداد برامج التعليم. ففي القضية الأولى عارضه البعض من الأعضاء -شيخ الاسلام-وأشار بأن لا يعطى المدرسون إلاّ صوت إستشاري واحد خشية اضمحلال صوت النظارة كهيئة علمية لها تقاليد قديمة، أمّا العطلة الصيفية فتمّ الإتفاق على إبقائها وفق النظام القديم بمدة شهرين.

[1] التميمي، المرجع السابق، ص106.

[2] المرجع نفسه، ص106-107.

أمّا تعليم العلوم العصرية والرياضية، فقد رأى شيخ الاسلام–أحد اعضاء اللّجنة–أنه يتعسّر إجراء هذا النوع من التعليم بالجامع الأعظم، لما يتطلبه من إستعمال آلات وأدوات لا يليق إدخالها لهذه المؤسسة التعليمية العتيقة، التي يجب المحافظة على صبغتها الدينية، ووافق على هذا الرأي رئيس اللّجنة أيضا، فيما اقترح ضرورة تدريس تلك العلوم وتطبيقها بمحلّ خارج الجامع[1] يكون بمقربة منه حتى يسهل مراقبته من طرف لجنة "النظارة العلمية"، ويكون ذلك"المحلّ" في نفس الوقت فرعا للجامع. كما وقع الاتفاق بين أعضاء اللّجنة على إشتراط تعليم العلوم الرياضية والعصرية في المرحلة الإبتدائية فقط[2].

وفي تقريره المتعلق **بنظام المدرسين** أثار الشيخ "محمد بن القاضي" مسائل منها عدد الدروس المسندة لكل مدرس سواء كان من الطبقة الأولى أو الثانية، وحدّدت بثلاثة دروس يوميا لمدرسي الطبقة الثانية. كما حددت الشروط الواجب توفرها في المدرس ومنها: حسن السيرة، والأخلاق الحميدة، ويمكن للنّظارة العلميّة أن تساهم في عملية إنتقاء الأساتذه، وترشد بذلك الإدارة في تلك المهمة. وأُعيد النّظر في مرتبات المدرسين وما ارتبط بها من حالات العجز، أو التّخلف، أو التعويض لدى هؤلاء المدرسين[3].

وأعطي الاساتذه رخصة لممارسة وظائف أخرى إلى جانب التدريس، بدون أن يؤثر ذلك على سير التعليم، ومن تلك الوظائف: الخطط الشرعية، التدريس بمدارس الدولة، والقضاء بالمجلس المختلط.

أما ما تعلق بأوضاع التلاميذ من حيث تمدرسهم وسكنهم، فقد أجبر التلاميذ غير المعنيين باجتياز إمتحانات الحصول على الشهادات (غير الرسميين) باحترام نظام الجامع، وأيضا إحترام النّظام في سكناتهم أومايسمى (بمدارس سكنى الطلبة) بعدم الخروج ليلا بدون رخصة، ومنع إستقبال الأجانب عنهم، وعن الجامع، وضرورة توحيد الزّي لدى جميع تلاميذ الجامع. وإشترط في التلاميذ الملتحقين بالجامع لإجتياز إمتحان المرحلة الإبتدائية خضوعهم "لإختبار الإلتحاق" مع ثبوت مزاولتهم تعليما بأحد المعاهد المماثلة في برنامجها لبرنامج التعليم بالجامع الأعظم، ومنع إدخال الجرائد والمجلاّت حفاظا على الآداب، ومنعا لكل ما من شأنه إشغال الطلبة عن التحصيل، وعُولجت قضية أحوال الطلبة الصّحية والإجتماعية في سكناتهم، وضرورة تخصيص مستخدمين لمراقبة تلك الاحوال، وحتى يتحقق كل ذلك طالب أعضاء اللّجنة بإسناد مهمة مراقبة الطّلبة إلى "النّظارة العلمية" للجامع، وفصلها عن إدارة المعارف[4].

---

[1] التميمي، المرجع السابق، ص108.

[2] المرجع نفسه، ص109.

[3] نفسه، ص112.

[4] نفسه، ص116.

وأسندت مهمة الوقوف على حضور التلاميذ وتسجيلهم إلى المدرسين وليس للقيّمين. أمّا قضيّة العقوبات فإنّ التّلاميذ المتخلفين أو المتغيبين بدون عذر، وكذا الممتنعين عن إجراء الإختبارات، تتّم معاقبتهم بحرمانهم من حق الإيواء بمدارس سكنى الطلبة، ومن سائر المنح التي يتمتعون بها. وحُددّت طبيعة الإمتحانات في مرحلتي التّعليم الإبتدائي والثانوي والعالي، ومعدلات القبول فيها، وأدرجت مادة الإملاء لأوّل مرة في إمتحانات المرحلة الإبتدائية، وإدراج المقالة العلميّة ضمن مواد الإمتحان بالنسبة لإمتحانات شهادة العالِمية، وأنّ "النّظارة العلمية" للجامع لها وحدها إمتياز المتابعة والإشراف على تلك الإمتحانات[1].

وفي الجلسة الثالثة عشر في نوفمبر 1925 تم الشّروع في ترسيم فصول الباب الأول والثاني من القانون المتعلقين بأقسام التعليم وبرنامجه، التي تمت المناقشات حولها بين أعضاء اللّجنة في الجلسات السابقة حسب البيان الآتي:

- الإتفاق على المحافظة على لفظ "جامع الزيتونة" وجوبا، كلما عُرض أو ذُكر في ثنايا فصول القانون، وإستبعاد التعبير عنه بالمعهد الزيتوني، أو الكلّية الزيتونية.

- تم تبني إقتراح –عضو اللجنة "سيدي عمر البكوش"–بتعيين موظف يسير إدارة الجامع والتعليم به، ويقع إنتخابه من طرف المشائخ النّظار، وهم الذين ينيبونه، تمت تسميته بالمعتمِد(بالكسر).

- البرنامج السنوي للتعليم تحرره النّظارة العلمية.

- تقسيم المدرسين بالجامع إلى ثلاث طبقات.

- إعتماد عطلة صيفية لمدة شهرين تبدأ من شهر أوت، وتنتهي في شهر سبتمبر. على أن شهري: جويلية مخصصا للإمتحان، وأكتوبر بداية التعليم، ويطبّق ذلك في سائر المدارس العلمية.

- تعيين أشهُر الحرّ –حتى تكون معلومة–وهي شهري: ماي وجوان، التي يكون فيها التعليم مساء إبتداء من الساعة الثالثة بعد الزوال.

- تم الإتفاق لدى أعضاء اللّجنة، على إبقاء حجم ساعات التّعليم في المرحلة الإبتدائية بستة ساعات في اليوم وهو ما يتوافق مع عدد السنوات والدروس في هذه المرحلة[2].

-إتفق أعضاء اللجنة أن تكون حصة الدرس الواحد، ساعة ونصف، وما يتبعه من المراجعة والراحة، وذلك في مراحل التعليم الثلاث (إبتدائية–متوسطة –وعليا).

[1] التميمي، المرجع السابق، ص117.

[2] المرجع نفسه، ص121-122.

أما ما تعلق بتنظيم عملية التّرشح لخطط التدريس في الجامع الأعظم، فبعد مدّ وجزر، إتفق أعضاء اللّجنة على أن تكون المناظرة على خطط التدريس حرّة، وليس على أساس التصنيف بين المذهبين المالكي والحنفي، كما كان معهودا في السابق، حتى يكون التقدم للمنصب بحسب الكفاءة. هذا ماجاء في الجلسة الرابعة عشر.

أما الجلسة االخامسة عشر، فقد عولجت فيها قضايا عديدة من طرف أعضاء اللّجنة، منها الإبقاء على الفصل المتعلق بإرشاد المدرسين إلى طرق التعليم، والآداب في الجامع، وتغيباب المدرسين المتعلقة بالحالات الآتية مثل المرض، أوالزواج، أو الوفاة....الخ، وقضية الحقوق الإجتماعية للمدرسين، منها تلك المتعلقة بتعرض المدرس لحالة العجز، وضرورة إحتفاظه بمرتبه تاما، حسب رأي "محمد الطاهر بن عاشور"، وطبيعة تكوين مجلس التأديب، ومرتبات المدرسين فمثلا الطبقة الثانية تتراوح مرتباتها كمايلي: (7000-8000فرنكا)، والطبقة الأولى (بين8500و9500) والطبقة العليا: 12000[1].

وفي الجلسة السادسة عشر، تمت مناقشة شروط وكيفيات متعلقة بالمدرسين من حيث إنتقائهم لخطة التدريس، حيث تقرر بأنّ المدرس من الطبقة الثانية، لا يقبل في مناظرة الرتبة الأولى إلاّ بعد مرور ثلاث أعوام في التدريس بالخطة المذكورة. وكذا قبول الأساتذة الوافدين على الزيتونة لخطة التّدريس بالجامع والمشهود لهم بالتبحر في مختلف العلوم[2]، وضرروة جعل نائب عن المدرس الذي تشغر خطته (منصبه) إلى أن يتعيّن للخطّة(المنصب) من يقوم بها بصفة رسمية. وتم أيضا تحديد رواتب المدرسين على أساس درجة الإستحقاق والقِدَم.

وفي الجلسة الختامية المنعقدة بتاريخ ديسمبر 1925 ضبطت الصورة النهائية لمسائل تمت المناقشة حولها في الجلسات السابقة منها، تتولى النّظارة العلمية إعطاء التلاميذ دفترا واحدا عند التحاقه بالجامع، ليدوّن فيه المدرسون ملاحظاتهم، وعدم السماح للتلامذة المرفوتين من التعليم بالجامع، من دخوله إلاّ للصلاة، ولايباح لهم حضور الدروس[3]، وضبط الأعداد(العلامات) التي تعطى للتلاميذ في إمتحانات الشهادة الإبتدائية كمايلي: الإملاء(من1إلى 10)، الإنشاء(من 1إلى 20) ، الإلقاء(من1إلى 20)، حفظ المتون (من 1إلى

[1] التميمي، المرجع نفسه، ص126.

[2] المرجع نفسه، ص126-127.

[3] نفسه، ص131.

10)، أما في إمتحان الشهادة الوسطى(التحصيل): للمقالة 20نقطة، وللدروس 40، وللسؤال:10، وفي إمتحان الشهادة العالمية: تمنح للدرس40 وللمقالة20، وللأسئلة10[1].

إنّ الناظر في ماسبق من هذه الترتيبات (الإصلاحات) المتعلقة بمختلف مناحي التعليم الزيتوني، من خلال محاضر جلسات الإصلاح للجنة الثالثة، يجدها ثرية وهامة ودقيقة، غير أنّ السؤال الذي يجب طرحه هو: هل وقع تطبيقها ميدانيا؟!

إنّ الواقع التاريخي يقر بالعكس، فرغم ماتضمنته تلك المحاضر من إثراءات لإصلاح التعليم بالجامع الأعظم، والتي امتدحها الشيخ "محمد بن الخوجة" أحد أعضاء لجنة الإصلاحات، غير أنه تأسف لعدم بروزها من القوة إلى الفعل في وقتها، وبقائها في زوايا النسيان[2]، لعدّة أسباب منها: وفاة رئيس اللجنة السيد "مصطفى دنقزلي" عام 1926، وسيادة ظروف القمع الاستعماري على البلاد، وتراجع المدّ الوطني في تلك الفترة وبالتالي رجحان الكفّة لصالح التّيار المحافظ المعارض لمحاولات إصلاح التّعليم، متمسكا بمبدأ "لزوم المحافظة على صبغة الجامع الدينية" [3].

ومهما تعدّدت الأسباب، فان تعنّت سلطة الحماية، وعدم جدّيتها في إصلاح التّعليم الزيتوني، يبقى السبب الرئيس، لأنها رأت في هذا الإصلاح إيقاظا للوعي الثقافي والسياسي، في أوساط الطلاّب، الذين ينتمي معظمهم إلى الطبقة الشعبية، مما يشكل خطرا حقيقيا على الوجود الإستعماري خصوصا بعد أحداث الزلاج 1911، والحرب الطرابلسية1911، ومقاطعة الترامواي1912(فخريج جامع الزيتونة لم يكن رجلا مثقفا بقدر ماكان رجلا وطنيا شديد الإرتباط بالشعب والتراث، وهو الوضع الذي جعله دائما في الصف المعادي للإستعمار يقف من كل ماهو أجنبي موقف الحذر والحيطة)[4]،فترسخ لدى الإستعمار أنّ المؤسسة الزيتونية، تمثل مركز المقاومة الوطنية عامة، والمقاومة الثقافية خاصة ؛ ولذلك كان لا بد من تجميدها[5]. ومما قاله المقيم العام الفرنسي "منصورنmanceron"في توضيح موقفه من إصلاح التعليم الزيتوني:"ليس من مصلحة

---

[1] التميمي، المرجع السابق، ص132.

[2] معالم التوحيد ....، المصدر السابق، ص 105.

[3] الزيدي، تاريخ النظام...، المرجع السابق، ص63.

[4] عبد الله، المرجع السابق، ص 220-221.

[5] سليمان الشواشي، "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه الاصلاحي للتعليم الزيتوني"، الهداية، تونس، ع195(اكتوبر-نوفمبر-ديسمبر)2015، ص72.

فرنسا إرجاع إشعاع الزيتونة الذي فقدته، وإعطاء هذا الهيكل حياة جديدة، إذ يمكن اعتباره مركزا من مراكز المعارضة لهيمنتنا بتونس"[1].

4-اللّجنة الاصلاحية الرابعة 1930:

لم تخمد حركة المطالبة بإصلاح التعليم الزيتوني عند الطلبة الزيتونيين[2]، واغتنموا فرصة صدور قانون 8ديسمبر1928[3] الخاص بتنظيم مهنة "العدول الموثقين"[4]، والتي تعتبر آنذاك من أخصّ المهن الحرّة إرتباطا بغاية التعليم الزيتوني، وتنظيم امتحانات الترشح لها، حتى ثاروا من جديد ضد ذلك القانون، ودخلوا في إضراب إمتدّ أكثر من شهر، وعاضدهم في ذلك الرأي العام ممثلا في الصحافة والهيئات النيابية، وباقي الشعب، فتشكلت من جراء ذلك في سنة 1930 اللّجنة الرابعة للنظر في إصلاح التعليم وتنظيم إدارة الجامع[5].

وكانت هذه اللجنة برئاسة أمير الأمراء السيد "خليل بوحاجب" الوزير الأكبر، وكاهيته الشيخ أحمد بيرم شيخ الاسلام، وعضوية:

- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور باش مفتي المالكية
- الشيخ محمد العزيز جعيط المفتي المالكي
- الشيخ بلحسن النجارالمفتي المالكي
- الشيخ محمد رضوان القاضي الحنفي

---

[1]Abdessamed Hichem, "la residence face a la question de la reforme de l'enseignement Zitounien", (1930-1933), les mouvements politiques et sociaux dans la tunise des années 1930, Actes du 3ème séminaire sur l'histoire du Mouvement Nationale (17, 18 et 19 Mai 1985), Sidi Bou Said, Tunis, publication scientifique tunisienne, 1987¸ p.804.

[2] أ.و.ت، سلسلة (D)، علبة رقم 36، ملف195/1، الوثيقة: 378، (ملف إصلاح التعليم الزيتوني)، بتاريخ 3 /1930/12، أنظر الملحق رقم:07، ص451

[3] يقضي هذا القانون بتطبيق مبدأ المناظرة –مع إدخال اللغة الفرنسية–للإرتقاء الى خطة (منصب) عدل الاشهاد، وهو ما يسهم في اقصاء الكثير من طلبة الزيتونة بتلك الطريقة، بحكم عدم تمكنهم في اللغة الفرنسية.

[4] هي من المهن الحرة، وأصحابها من خريجي الزيتونة، حاصلين في أغلبهم على شهادة التطويع (التحصيل)، لهم معرفة بالقرآن والسنة وبالعلوم الشرعية وخاصة علم الفرائض والاستحقاقات الأسرية و"عدل الاشهاد"، هو رمز للشرع والعدل في توثيق المعاملات الاقتصادية والعائلية، وله مكانة هامة في المجتمع التونسي، فهو شخصية محورية في المشهد القضائي والديني والاجتماعي، ومهنة الإشهاد، مهنة قديمة ظهرت في أنحاء العالم الاسلامي، وتطورت بتطور أنظمة القضاء والتوثيق.للمزيد أنظر: عبد الواحد المكني، "خريجو الزيتونة والحراك الإجتماعي، مثال عدول الإشهاد بالبلاد التونسية زمن الحماية"، أعمال الندوة الدولية الحادية عشر حول الزيتونة: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي...، المرجع السابق،ص 156-157.

[5] الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية...، ص168. وأنظر أيضا: الزيدي، حركة اصلاح...، المقال السابق، ص 23.

- الشيخ صالح المالقي القاضي المالكي
- مسيو قودياني كاهية مدير الداخلية
- أمير الامراء السيد محمد بن الخوجة، عامل بنزرت
- أمير الامراء الشيخ علي بن مصطفى مستشار وزارة العدلية
- أمر الأمراء السيد الشاذلي العقبي شيخ المدينة
- السيد محمد شنيق كاهية رئيس القسم التونسي بالمجلس الكبير
- السيد عمر البكوش العضو بالمجلس الكبير
- السيد علي السقاط مدير الاوقاف
- السيد مصطفى بن ضو كاهية القسم الاول
- المدرس الشيخ الطيب السيالة النائب لدى النظارة العلمية
- المدرس الشيخ محمد بن القاضي النائب لدى النظارة العلمية
- المدرس الشيخ عثمان بلخوجة النائب لدى النظارة العلمية[1]

وميّز هذه اللّجنة الإصلاحية، التنافس والإختلاف، بين شيخي الاسلام: الحنفي"أحمد بيرم"، والمالكي"محمد الطاهر بن عاشور"، هذا الأخير الذي صرح في إجتماعات هذه اللجنة بآرائه الاصلاحية، المتماشية مع تطلّعات الطّلبة، وناضل في تأييدها بجدّ مما جعل البعض يصفه "بأنه ممثل المشوشين " والمتكلم باسمهم داخل اللّجنة، وفي النّظارة العلمية[2].

وتطور النّقاش داخل اللجنة إلى صراع بين أعضائها المحافظين وهم الأكثرية المعارضة للإصلاح، وأعضائها المجدّدين المطالبين بإصلاح جوهري للتعليم، وقد نشأت عن ذلك الصراع معركة صحفية حادّة بين جريدتي: "الزهرة" المؤيدة للمحافظين، و"النّهضة" المؤيدة للمجدّدين، فيما إنحاز رئيس اللجنة "الوزير الأكبر" إلى جانب المحافظين[3]، ولقد كانت سلطة الحماية حريصة على ألاّ يخرج مضمون ذلك النّقاش إلى خارج محيط اللّجنة الإصلاحية المذكورة، غير أنّ الأمر مالبث أن إنتقل إلى صفحات الجرائد باللّغتين، وإمتدّ تأثيره ليشمل مختلف طيقات المجتمع، مما تسبب في إنزعاج سلطة الحماية، وتخوفها من ردة فعل إجتماعية قوية، فكان لابُدّ

---

[1] أ.و.ت، سلسلة D، علبة رقم 36، ملف إصلاح التعليم بالجامع الاعظم، وثيقة رقم 14، بتاريخ 27 مارس 1930،

[2] أ.و.ت، سلسلة D، علبة رقم 36، ملف إصلاح التعليم بالجامع الاعظم، وثيقة بتاريخ 30 اكتوبر 1931.

[3] بوزغيبة، المرجع السابق، ص24.

من إيجاد مخرج لتلك المناقشات الحادة بين أعضاء اللحنة، والتي هي في الحقيقة نزاع بين مصالح شقين متنافسين (مالكي وحنفي) من أجل النفوذ والسيطرة على الجامع الاعظم[1].

وقد إنتهت تلك المعركة على مايبدو بعزل الوزير الأكبر"خليل بوحاجب"وتعويضه بالوزير "الهادي الأخوة"، وتحديد سلطات شيخ الإسلام "أحمد بيرم" ثم تعويضه بشيخ الإسلام الحنفي "محمد بن يوسف" في مارس 1932، وإبطال هيئة النّظارة العلمية، وتعويضها بشخص واحد يدير الجامع سمي "شيخ الجامع الأعظم وفروعه"، وأوّل من تقلد هذا المنصب هو الشيخ "محمد الطاهر بن عاشور" في سبتمبر من نفس السنة، فتغير بذلك نظام الإدارة العليا للزيتونة، وأُعتبر ذلك إنتصارا للحركة الاصلاحية والحركة الطلابية عامة[2].

كما صدر عن هذه اللّجنة الاصلاحية عام1933 قانون لإصلاح التّعليم الزيتوني، تضمن توسيع تدريس "العلوم العصرية" وتنويعها مع إعتبارها مواد إجبارية بالبرنامج. ووقع تقسيم التعليم إلى ثلاث مراحل هي: **الأهلية، والتحصيل، والعالِمية**[3] وينقسم التعليم العالي إلى قسمين هما: قسم الشريعة، وقسم الآداب، ووقع تنظيم القانون الأساسي للتلامذة والأساتذة؛ حيث أصبح أساتذة الجامع ينتمون إلى ست طبقات؛ أبرزها أساتذة الرتبة الأولى، وهي رتبة الأستاذية لتدريس العلوم العالية، ولايمكن الحصول على هذه الخطّة، إلا بتأليف علمي يقدم كأطروحة لدى الإمتحان[4].

يبدو أنّ جوا جديدا بدأ يسود الجامع، في عهد مشيخة محمد الطاهر بن عاشور، بحيث بدأ التهاون والفوضى يختفيان، وإصلاح التعليم يتحقق شيئا فشيئا[5]، حيث اتجهت جهود الشيخ الإصلاحية إلى إعادة النظر في الكتب الدراسية، وأساليب التدريس في معاهد التعليم، وإعادة الاعتبار لنوع من العلوم كان الإعتناء بها محدودا، وهي الإنشاء والتاريخ والأدب، كما وقع الإهتمام بالعلوم الطبيعية وخصائص الأشياء وعلوم الحساب ...الخ.

كما تمّ حثّ المدرسين على نقد الأساليب والمناهج الدراسية، وإختيار أحسنها أثناء إلقاء الدرس، وإكساب الطلبة الملكات المختلفة، بدل شحن العقل بمعلومات قد لا يحسن الطالب التّصرف فيها. وإذا

[1] العياشي، المرجع السابق، ص101.

[2] بن عاشور، الحركة الأدبية...، ص170.

[3] أنظر الملحق رقم: 13، ص 460، الخاص بنظام التعليم بالجامع الأعظم والشهادات الممنوحة.

[4] العياشي، المرجع السابق، ص 99.

[5] الزيدي، حركة إصلاح...، المقال السابق، ص24-25.

تدبرنا هذه الآراء الإصلاحية وجدناها تنسجم مع روح التربية الحديثة، التي تعوّل على نشاط الطالب، وإستنتاجه للمعارف بنفسه؛ فذلك أدعى إلى الرسوخ وأقدر على الإفادة[1].

لكن ذلك لم يدم طويلا، لأنّ تنفيذ ذلك القانون وتلك الإصلاحات، قد وقع التراجع فيها باستقالة ابن عاشور من المشيخة، بعد مرور سنة ونصف على تعيينه، بسبب التّهم التي نُسبت اليه في "فتوى التجنس" عام 1932، والتي إستغلها الشيوخ المحافظين في التّشهير بإبن عاشور، ووقع تعويضه بالشيخ "صالح المالقي"[2] الذي لم يأتِ تعيينه في ذلك المنصب بشئ جديد سوى تنويع وسائل القمع المسلط على الطلبة، وبذلك أُهملت الإصلاحات، وعادت الفوضى إلى ماكانت عليه أيام النّظارة العلمية، مما دفع الطلبة مجددا إلى تنظيم الإضرابات، وتقديم العرائض وعقد المؤتمرات، ومن ذلك العريضة التي قدموها للحكومة سنة 1935 ممضاة من طرف 913 تلميذا، أوضحوا فيها عجز الشيخ صالح المالقي عن إدارة المشيخة، وتطبيق الإصلاحات، لأنه لا يميل إلى الإجتهاد، ويريد إبقاء الأمور على ما عليه، فوقعت أثناء إدارته إضرابات عديدة، وبالخصوص سنة 1938. كما تقدم التلامذة الزيتونيون بكتاب مفتوح إلى المقيم العام "أرمان قيون" ممضى من طرف 632 تلميذا تضمن إثنى عشر مطلبا منها: إتمام إنجاز الاصلاحات، وتنظير الشهادات الزيتونية بغيرها من الشهادات المدرسية، من حيث الإمتيازات والتشغيل، لأنّ فرنسة الوظائف من طرف الإستعمار قد ضيّق على التلامذة الزيتونيين فُرص التشغيل، إضافة إلى المطالبة بإصلاح مدارس سكنى الطلبة[3].

كما عقد الطلبة الزيتونيون بتونس العاصمة مؤتمرهم الأوّل يوم 25سبتمبر1937 بقاعة الخلدونية تحت إشراف الدستوريين الجدد، ذوي التوجهات اللائكية، الذين ربما أرادوا إسترضاء أوساط الجامع الأعظم لمنافسة خصومهم من الحزب الدستورى القديم، ذوي التوجه العربي الاسلامي، وعلى ميدانهم المفضل. وقد أطّر هذا المؤتمر الطلبة الدستوريين الجُدد منهم أصيلي "المنستير وهم""محمد بسباس" و"محمد حليليو""ومحمد عبد الرزاق"،وقرر الطلبة في هذا المؤتمر تعليق إضرابهم الممتد بين مارس وجويلية1937 والعودة إلى الدراسة عند بداية السّنة الدراسية في شهر أكتوبر، كما طالب هؤلاء بضرورة إدخال العلوم العصرية في الجامع الأعظم، رغم إحتراز وتمسك طلبة الدستور القديم بابقاء الزيتونة جامعة دينية بالدرجة الأولى، ويبدو أنّ الدستوريين قد

[1] الغالي، المرجع السابق، ص59 مابعدها.

[2] القصاب، المرجع السابق، ص318ومابعدها.

[3] العياشي، المرجع السابق، ص110وما بعدها.

هيمنوا على المؤتمر، ولوائحه خصوصا بعد وساطة بورقيبة لدى الحكومة، وافتكاكه وعدا منها بقبول جميع مطالب الطلبة الزيتونيين في حالة إنهائهم الإضراب والعودة للدراسة[1].

وفي الجلسة الثانية للمؤتمر يوم 5اكتوبر 1937 بمقر الحزب الدستوري الجديد[2]، والتي ضمت 400طالب، وبعض مدرسي الطبقة الاولى والثانية، وكانت برئاسة"محمد بسباس" رئيسا و"البشير بن يوسف" كاتبا عاما و"محمد الصالح العديلي" أمين مال؛ جاءت المطالب النهائية للمؤتمر تؤكد وتصادق المطالب السابقةومنها:

- إدخال تعليم العلوم الزمانية(العصرية)ضمن برنامج الدراسة في الجامع الأعظم: رياضيات، الفيزياء، العلوم الطبيعية والتاريخ والجغرافيا والفلسفة
- إعادة تنظيم الإنتداب بإنشاء مناقشات أطروحات دكتوراه في الأدب والعلوم الدينية
- إنتخاب رئيس الجامعة من طرف الطلبة
- تعديل الشهادة الاهلية بالشهادة الابتدائية.

مثلت هذه المطالب مشروعا طلابيا متكاملا وطموحا لإصلاح التعليم الزيتوني والمؤسسة الزيتونية، مع طرح تصوّر لفتح آفاق الشغل أمام حاملي مختلف الشهادات الزيتونية، وقد تبلورت تلك المطالب في صيغتها النهائية في شكل ثلاث تقارير: تقرير خاص بإصلاح التعليم الزيتوني، وتقرير خاص برغائب الطالب، وتقرير خاص بمستقبل الطالب. وقد وجهت إلى الوزير الأكبر (الهادي الاخوة) بتونس في شكل مذكرة من عشر صفحات بتوقيع "البشير بن يوسف" رئيس اللجنة الاصلاحية للمؤتمر، لتكون مشمولة برعايته في حالة تخصيص الحكومة لجنة إصلاحية لدراسة مطالب الزيتونيين وإصلاح التعليم الزيتوني[3].

كلفت هذه النضالات الطلبة الزيتونيين الرّفت والإبعاد وحتى السجن، فمنهم من أبعدوا إلى الجنوب التونسي، ووضعوا تحت الرقابة مدة خمس سنين. لكنّ تعنّت سلطة الحماية لم يزد هؤلاء الطلبة إلاّ إصرارا على المضي قدما في مواصلة مسيرة الإصلاح الزّيتوني (تعليم، سكن، تشغيل، إدارة، مدرسون)؛ في ظل ما اكتسبوه من رصيد وخبرة نضالية من قبل، وهو مايعبّر عن تنامي الوعي لديهم، وفهمهم الواسع لمختلف الظروف السياسية خصوصا وأنّ ظروف الحرب العالمية الثانية، بدأت تتكون وبوادرها باتت تلوح في الأفق، ولم يكن من

[1] م.أ.ت.ح.ت، أرشيف إكس، سلسلة 1، بكرة A46، علبة رقم33H25 (2)، ملف10، ص 830. (مذكرة استخباراتية)

[2] في نادي الحزب الجديد، بنهج التريبونال بتونس، العياشي، المرجع السابق، ص 111.

[3] الزيدي، حركة اصلاح...، المقال السابق، ص 9.

مصلحة المستعمر الإستمرار في سياسة ليّ الذراع. فأرغموا الحكومة على دعوة لجنة الاصلاح الخامسة للانعقاد.

5-اللّجنة الاصلاحية الخامسة 1938:

إنعقدت في مطلع أفريل من نفس السنة، برئاسة أمير الأمراء السيد أحمد بن الرايس وزير القلم والاستشارة وباش كاتب، وكاهيته "الشيخ صالح المالقي" شيخ الجامع الاعظم وفروعه، وبعضوية:

- الشيخ محمد الطيب بيرم المفتي الحنفي
- الشيخ محمد العزيز جعيط المفتي المالكي
- الشيخ بلحسن النجار المفتي المالكي
- الشيخ محمد دامرجي القاضي الحنفي
- الشيخ الطيب سيالة القاضي المالكي
- مسيو صوماني مدير الادارة العامة والبلديات
- أمير الأمراء السيد محمد بن الخوجة مستشار الحكومةالتونسية
- أمير الأمراء السد مصطفى صفر شيخ المدينة
- أمير الأمراء السيدمحمد سعدالله مدير الاوقاف
- أمير اللواء السيد محمد قاسم رئيس القسم الاول
- السيد الصادق التلاتي العضو بالمجلس الكبير
- السيد البشير البكري العضو بالمجلس الكبير
- المحامي السيد مصطفى الكعاك
- الاستاذ محمد الصالح بن مراد
- المدرس الشيخ محمد الزغواني
- المدرس الشيخ المختار بن محمود
- المدرس الشيخ الشاذلي بن القاضي
- المدرس الشيخ معاوية التميمي
- المدرس الابتدائي الشيخ احمد شلبي

– المدرس الإبتدائي الشيخ محمد الزهار

– المتطوع الشيخ علي التريكي

– المتطوع الشيخ الصادق أبو السرور[1].

ويبدو أنّ هذه اللّجنة لم تصل إلى نتيجة تذكر بسبب ظرفية تكوينها[2] ، ثم إنّ الإصلاح المنشود من هذه اللّجنة، لم يجد حيّزا إعلاميا كافيا، أمام هيمنة أحداث سياسية أخرى مثل "أحداث 9 افريل 1938"[3]،التي شارك فيها الطلبة مشاركة فعالة، والتي شدّت إنتباه الرّأي العام اليها أكثر من غيرها من الأحداث، بما في ذلك قضية إصلاح التعليم، يُضاف إلى ذلك ظروف الحرب العالمية الثانية، وما صاحبها من إنحلال للحركة الوطنية المنظمة، بإضطهاد زعمائها السياسيين، وحلّ الأحزاب، وتضييق الرقابة على الصحف ومنع الإجتماعات، كما أنّ تدخل الإقامة العامة في أعمال اللّجنة، التي إمتدت حتى 19 جويلية 1939 وتحديدها الخطوط العامة الواجب مناقشتها لإصلاح التعليم الزيتوني حال دون التوصل إلى نتائج ترضي تطلعات الحركة الزيتونية، خصوصا بعد تمييع مطالب الحركة وإحتوائها من طرف السلط الفرنسية عن طريق الإهتمام بالجانب المالي للمدرسين وترقية أوضاعهم المعيشية على حساب المطالب الرئيسية للحركة الزيتونية [4].

لم يقف أساتذة وطلبة الزيتونة مكتوفي الأيدي، بل كوّنوا جمعية خاصة بهم، وهي **جمعية الشبان المسلمين** ونشرية خاصة بهم أيضا، وهي "المجلة الزيتونية" منذ اكتوبر 1937، وزاد من حماسهم في السير قدما في تحركاتهم إنضمام الباي محمد المنصف منذ تعيينه في 1942، ومساندته لهم في تحسين الوضع الزيتوني، وهو ما "أدخل على رجال التدريس بالزيتونة شعورا ساميا بعظمة مركزهم الاجتماعي، وعظمة الرسالة التي

---

[1] لم يكن ترتيب هذه اللّحنة يختلف كثيرا عن اللجان السابقة، فقد كان القضاة والمفتون ونوّاب الحكومة ومستشاروها ومدير الأوقاف وغيرهم من الأعيان الرسميين، يمثلون الأغلبية الساحقة لأعضاء تلك اللّجنة البالغ عددهم 22عضوا، منهم ستة مدرسين فقط.للمزيد أنظر: محمد بن الخوجة، المصدر السابق، ص 109-110.

[2] فقد عقدت جلستها الأولى بتاريخ: 04 أفريل 1938، فيما اندلعت الحوادث في 9 أفريل من نفس الشهر، فكان ذلك تعلّة لسلطة الحماية لكي يتصلب موقفها من مطالب الحركة الزيتونية، وربما كان تدبيرها مخططا لعرقلة تطور تلك الحركة.

[3] تمثلت هذه الأحداث في عصيان مدني ضد نظام الحماية، دعت اليها الشبيبة المدرسية، وأطّرها الحزب الدستوري، انخرط فيها الطلبة الزيتونيين والمدرسيين على السواء، بعد منع الأستاذ علي البلهوان من القاء محاضرة حول "نصيب الشباب في الكفاح" بقاعة السينما "فاريتي" في 12 مارس 1938 وإقدام إدارة العلوم والمعارف عى فصله من منصبه كأستاذ بالصادقية. إمتدت حتى شهر ماي، أسفرت عن إعتقال جموع من الطلبة والقادة السياسيين ومنهم الدستوريين وعلى رأسهم الحبيب بورقيبة، وحلّ الحزب الدستورى وصحافته. وأسفرت المظاهرات عن سقوط أكثر من مئة شهيد تونسي.للمزيد أنظر، القصّاب، المرجع السابق، ص 567-568.

[4] العياشي، المرجع السابق، ص 124.

يتحملون مسؤوليتها"[1] ،كل ذلك شجع هؤلاء المشايخ على تقديم مطالب إلى الحكومة، تتعلق بمنحهم حقوق الموظفين كاملة، وإعتبار تعليمهم تعليما رسميا[2].

وأمام الحرص على تطوير التعليم الزيتوني، أُعيد تعيين محمد الطاهر بن عاشور على رأس مشيخة الجامع الأعظم سنة 1945، والذي كثف من الاصلاحات في مقر الجامع الأعظم، وفي فروعه داخل البلاد، ونمت في عهده وضعية التعليم بالفروع، وأنشئت فروع أخرى كثيرة عمت المملكة التونسية، وتجاوزتها إلى الجزائر، وتزايد عدد الطلبة حتى أصبح عددهم في بداية الخمسينات، يتجاوز العشرين ألف طالب، وأصبح عدد فروع الجامع الأعظم بتونس والجزائر خمسة وعشرين فرعا[3].

ثالثا: الإصلاح الزّيتوني في منظور أقطاب الإصلاح (رؤى وأفكار إصلاحيّة):

كان للتربية والتعليم في الفكر الإصلاحي في المغرب العربي عامة، وتونس خاصة المكانة البارزة، فقد أجمع المفكرون على أنّ التربية الإسلامية هي الحلّ الأمثل لإنتشال المسلم مما تردّى فيه من أوضاع بائسة، وأنّ إستعادة الأخلاق الدّينية، وإستلهام المثُل الإسلامية كفيل بإصلاح الفرد ثم كامل المجتمع. وكان التعليم في مثل هذا التّصور الوسيلة الأساسية لتطبيق مثل هذه التربية، فتأثير الإستعمار ومؤسساته الثقافية من جهة، وتفكّك التّعليم التقليدي بمؤسساته كالزّيتونة، جعل قضية التربية التّعليم من أبرز شواغل رجال الإصلاح؛"كالشيخ محمد النخلي"،و"عبد العزيز الثعالبي""والطاهر الحداد"...وغيرهم من المصلحين الأوائل "كخير الدين التونسي""وسالم بوحاجب" و"البشير صفر". إذ إتفقوا تقريبا، فيما أبدوه من نقد للأوضاع القائمة، واقترح كل واحد من جهته جملة من الحلول اللازمة لتلك الوضعية التعليمية المريضة، مركزين على نقطتين هامتين هما: توفير تعليم يجدّد الفكر الإسلامي، ويطوّره من جهة، ومن جهة أخرى يهيّء شخصية المسلم للمستقبل، ويمكنه من تحقيق النهضة[4]، تيقنّا منهم أنّ الاصلاح في المجالات السياسة، والإجتماعية لا يكون قابلا للتحقق، دون إصلاح للتعليم، الذي به تتهيأ الأرضية لقبول الإصلاحات في المجالات الأخرى.

وهذا الوعي الإصلاحي – بقيمة التعليم وأهميته– الذي تشكل في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين؛ كان نتاج الوقوف على الحقيقة المرّة والمؤلمة، والمتمثلة في إتساع الفجوة بين المجتمعات العربية الإسلامية والمجتمعات الأوربية، التي سبقتها في مجال التقدم والتمدن وإمتلاك مقومات القوة العلمية، والصناعية

---

[1]الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية...، ص 216.

[2] محمد المختار بن محمود "مجلس اصلاح التعليم بالجامع الأعظم"، المجلة الزيتونية مج2، ج7، (مارس 1938)، ص43-48.

[3]إبن عاشور، أليس الصبح...، ص219.

[4]الحمامي،"تجديد التفكير الديني ...، المقال السابق، ص211.

والسياسيةسبقا بعيدا[1]، وهو ماوضّحه أحد المصلحين من خلال قوله:"تبدّلت العصور، وتقدمت العلوم، وطارت الأمم، ونحن قعيدو علومنا وكتبنا كلما أحسسْنا بنبأة التقدم والرقي وتغيير الأحوال، إستمسكنا بقديمنا وصفّدنا أبوابنا"[2].

ولم تر الحركة الإصلاحية حرجا في مساهمة الآخر الثقافية، في سبيل إغناء الفكر العربي الإسلامي المتفتح على التجارب الإنسانية، وذلك في دائرة القيم المشتركة بين مختلف التّجارب الحضارية، ولحاجة الأفكار والتجارب لِئِن تتلاقح وتتحاور، فلا أحد يملك الحقيقة النهائية والمطلقة، ولا فِكر يمكن أن يولد مكتملا، ولا تجربة يمكن أن تخلو من خطأ. ولذلك عملت النّخبة الإصلاحية منذ القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين على تزويد الفكر العربي الاسلامي بالمعارف التي أنتجها غير المسلمين، من منطلق أنّ "المصلحة تقتضي ذلك وتعاليم الدين لا تعارضه" حسب رأي خيرالدين[3]؛ وهو ما عبر عنه أيضا الدرس الأكثر شهرة في تاريخ الحركة الاصلاحية بتونس خلال نهاية القرن19 ، وهو درس الشيخ سالم بوحاجب في افتتاح الخلدونية بتاريخ 15ماي 1896إذ حلّل فيه أفكار خير الدّين، وتبسّط في الجانب المعرفي منها[4].

1-رؤية محمد الطاهر بن عاشور الاصلاحية للتعليم الزيتوني:

مثلت مسألة إصلاح التعليم الزيتوني، بالنسبة للشيخ محمد الطاهر بن عاشور القضية المركزية، التي راهن عليها، وكرّس نشاطه فكريا وعمليا من أجلها طيلة النّصف الأوّل من القرن العشرين، حيث ارتبطت هذه المسألة بإبن عاشور ارتباطا وثيقا. وقد برز وعيه بأهمية هذا الأمر منذ أيام شبابه الأوّل كما صرح بذلك: "وإني على يقين لو أُتيح لي في فجر الشباب التّشبع من قواعد نظام التعليم، والتوجيه لأقتصدت كثيرا من مواهبي ولاكتسبت جمّا من المعرفة، ولسلمت من التّطوح في طرائق تبيّن لي بعد حين الإرتداد عنها"[5]، وهو الذي تأثر في هذا الإختيار بشيخه سالم بوحاجب، وبالشيخ محمد عبده الذي زار تونس عام 1903 للمرة الثانية، وكان ابن عاشور من أكثر أنصاره تتبعا لنشاطه، وتأثرا بأفكاره، وقد عُرف عن الشيخين، "بوحاجب وعبده"،في الأوساط الإصلاحية مغربا ومشرقا تركيزهما على الإصلاح التعليمي والتربوي، الذي هو أساس كل إصلاح قادم،ويُعزى إلى إبن عاشور أسبقيّة طرق قضية الإصلاح التربوي و التعليمي في تونس، خلال الحقبتين

[1] دراويل، "الشيخ محمد الطاهر وموقفه من النخبة الزيتونية" م.ت.م، ع119، (جوان 2005)، ص128.
[2] إبن عاشور، اليس الصبح...، ص143-144.
[3] أقوم المسالك ...، المصدر السابق، ص11-13.
[4] إبن عاشور، المصدر السابق، ص95وما بعدها. وأنظر أيضا: الحمامي،"تجديد التفكير الديني...، المقال السابق، ص211.
[5] ابن عاشور، نفس المصدر، ص 17.

الحديثة والمعاصرة، وأفرده بالتأليف بعد أن كان بابه مغلقا،و كان ولوجه من المطبّات غير مأمونة العواقب، بسبب تصدّي رؤوس المؤسسة التقليدية لكل محاولات تجديد وتعصير الزيتونة في برامجها وهياكلها[1].

وإذا كان بعض من أساتذة "إبن عاشور" روّادا للإصلاح عامة، والتّعليمي منه خاصة، مثل سالم بوحاجب ومحمد النخلي، لِمَا كان لهما من درجة عالية من العلم، وتعلّق أنظار المصلحين بهما، إلاّ أنّ إرادة الله لم تشأ لهما تحقيق ما كانا يصبوان اليه؛ وشاءت تلك الارادة أن يتحقق أملهما على يد تلميذهما الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، والتي آتت الطلبات والرغبات الإصلاحية على يديه أُكُلَها وبخاصة في التعليم[2].

وقد إستأثر الإصلاح التعليمي وما يتصل به من قضايا أخرى على إهتمامات ابن عاشور مقارنة بباقي الإهتمامات الأخرى، مثل الإصلاح الديني، والإصلاح الإجتماعي، والسياسي. ولعلّ لذلك الإنفراد والتميّز في الإهتمام بالمجال التعليمي دون غيره من مجالات الإصلاح الأخرى له أسبابه وتفسيراته؛ منها أنّ بعض أجداده كانوا من أقطاب الصّوفية ودعاتها، فلعله إعتبر الإنكار على الصوفية يلحق به المذمّة لما كان عليه أجداده. وثانيها ضعفه في مواجهة السلطة المحلية وكذا سلطة الحماية، التي كثيرا ما شجعت أصحاب الطرق الصوفية والمنحرفين؛ فلعله لم يرد إغضابهم، وخشي على نفسه، خاصة أن الباي وحاشيته على هذاالمنهج؛ أي على الطريقة التيجانية. وثالثها قوة تيّار البدعة وكثرة القائمين بها، واحتمائهم بالباي وحاشيته، وجماعة من العلماء البارزين من شيوخ ابن عاشور[3].

1-1-دوافع الاصلاح التعليمي عند ابن عاشور:

إنّ الدوافع التي دفعت إبن عاشور إلى إصلاح التعليم بجامع الزيتونة عديدة أهمها:

- نزعته الذّاتية إلى الإصلاح: هذه النزعة التي تملّكت عقله، واستحوذت على مشاعره، وجعلته مهموما بمشكلة إصلاح التّعليم الزّيتوني منذ أن كان متعلما فمعلما، ولا غرابة في ذلك فقد تتلمذ على الشيخ "سالم بوحاجب" أحد زعماء الاصلاح بتونس والساعد الأيمن لخير الدين في تاليف كتابه الشهير"أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، وفي تخطيط وتنفيذ مشروعه الإصلاحي، ولاسيّما إصلاحه لجامع الزيتونة، والذي تميز بإدخال العلوم العصرية لأول مرّة في برامجه. وتتلمذه أيضا من جهة اخرى على أفكار وآراء جدّه الوزير "محمد

---

[1] إبن عاشور، المصدر السابق، ص 125.

[2] أبو حسان،"الامام محمد الطاهر...، المقال السابق، ص59.

[3] المصدر نفسه، ص61.

العزيز بوعتور" في إصلاح الزيتونة، وهو العارف بالإختلالات التي تعاني منها، كما تولى بنفسه رئاسة أول لجنة حكومية لإصلاح التعليم الزيتوني سنة1898م[1].

ففي هذا المحيط العلمي والإصلاحي الذي نشأ فيه إبن عاشور، كان أكثر الناس معرفة بالوضع المترديّ للتعليم بجامع الزيتونة، وأكثرهم حرصا على إصلاحه، واشترط فيمن يتولى الإصلاح "أن يكون ممن أنشأه التعليم نفسه، عارفا بحاجات الزمان، وغايات العلوم، نظّارا إلى الرّوح لا إلى الجثمان بعيدا عن متابعة السفاسف، خبيرا بما أصاب مزاج التّعليم من العلل، وبأنواع أدويتها"[2]. ولا غرابة في ذلك فإن ابن عاشور، أحد خريّجي الزّيتونة ومن أبرز العناصرالاصلاحية فيه مدة نصف قرن، فقد تولى التدريس من الطبقة الاولى سنة1903، وعين نائبا أول عن الحكومة لدى نظارة الجامع سنة 1907، وأصبح عضوا في هذه النّظارة منذ 1913،وسمي شيخا لجامع الزيتونة سنة 1932، كما كان عضوا فاعلا في لجان إصلاح التعليم الزيتوني، التي أعلنتها الحكومة منها: اللجنة الثانية عام 1910، واللجنة الثالثة عام 1924-1925، واللجنة الرابعة عام1930[3]، وخاض مواجهات حادّة ضد الأعضاء المحافظين في تلك اللّجان، من أجل المرافعة عن مطالب الطلبة وأفكارهم الاصلاحية، وقد هُمشت آراؤه وأفكاره الاصلاحية، و حُورب من أجلها، وإثر ذلك أُعفي -عن قصد- من مهامه كنائب أول لدى الدولة بسبب تلك الأفكار الاصلاحية، التي اعتبرها الشيوخ المحافظون مخالفة لأفكار أهل السنة[4].

- واقع المؤسسة الزّيتونية: لم يكن حال التعليم عموما، والزيتوني خصوصا بأحسن حال مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين في تونس، وفي عصر إبن عاشور تحديدا، فقد كان تعليما تقليديا في كل شيء؛ في وسائله، وفي برامجه، وحتى في هياكله، فكانت طريقة التّدريس تعتمد كليا على أسلوب الإلقاء المجرد، بعيدا عن الإستعانة بأية وسيلة إيضاحية مثل؛ السبورة، والخرائط، وأدوات التجريب والملاحظة المعتمدة في المدارس والمعاهد الحديثة. وهوما أثّر سلبا على مستوى الفهم والإستيعاب لدى الطلبة، حيث وصف أحد الطلبة ذلك بقوله:"إنّ الطّالب يبارح حلقة الدروس كما دخلها، لم ينل شيئا منها بل ناله منها أشياء... صداع يهدهد

---

[1] الشواشي، "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه...،"، المقال السابق، ص64.

[2] إبن عاشور، أليس الصبح...، ص105.

[3] الشنوفي، "اليس الصبح ..."، المقال السابق، ص145.

[4] الساحلي، قضية التربية ...، ص122.

دماغه عِوَض الفهم...وخوار في أعصابه، وتثاقل عوض النشاط والحيوية اللّذين تراهما باديين على محيّا كل طالب تلقاه يبارح جامعته"[1].

ضف إلى ذلك أنّ الطالب كان مطالبا بحفظ وسرد المتون والكتب في مختلف مواد التّدريس؛ كالفقه، الحديث، التفسير البلاغة...الخ،كما نصّ على ذلك الفصل الخامس والثلاثون من الأمر العليّ الصادر في 6نوفمبر 1912، الذي يحث المشايخ على ترغيب تلاميذهم في حفظ المتون(... فمن يزداد حفظه يزدد حتما فهمه) لكن الذي نتج عند الطلبة من إعتماد هذا الأسلوب في التعليم الزيتوني هو العكس، حيث ولّدت لديه روح إنتقاد لذلك الأسلوب العقيم وتزهيده في الكتب القديمة الصفراء، ومؤلفيها، وشرّاحها "والتي كانت تُضّيق النفس على الطالب الزيتوني، وتنفّره من درسها، وتحسّسه بالمرارة والفشل والألم على حد تعبير أبو القاسم الشابي"[2].

والشيء الذي يُعاب على التعليم الزيتوني حينذاك، والذي يتلقاه الطلبة طيلة السبع السنوات، أنّه تعليم ديني محض في جوهره، ولا يساير التّطور الزمني والحضاري، بسبب تغييبه لمواد التعليم العصري؛ مثل الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والطب، وعلوم المنطق، والتاريخ والجغرافيا، وغيرها من العلوم الحديثة. وقد حكم عليه البعض بأنّه "تعليم متأخر في كل مظاهره بثلاث قرون"[3].

وقبل هذا التاريخ كانت العلوم الحِكمية(العصرية) والعلوم النقلية(الدينية) تسيران جنبا إلى جنب ليس فقط في تونس، بل في كامل العالم الإسلامي، وكانت الغاية من ذلك بناء شخصية المسلم دينيا وحضاريا وفكريا وقد كان الجمع بين هذين الصّنفين من العلوم سمة مميزة للثقافة الإسلامية، تولّد عنها إنتاج علمي زاخر وإبداع فكري رائع، وإسهام حضاري مشهود، وظلّ هذا التوافق والإنسجام قائما بين الصّنفين المذكورين من العلوم طيلة القرون الخمسة الأولى. إلى أن حدث الإفتراق بين الصنفين منذ القرن السادس الهجري، وتحولت العلاقة بينهما إلى عداء وتوتر، بسبب تأثيرات سياسية وفكرية، مما جعل المؤسسات التعليميّة بالمشرق أو بالمغرب تتجه إلى حصر برامجها التعليمية في التعليم الديني، وبذلك إنغلقت على نفسها، وقطعت صلتها بالحياة، وهوما انطبق تماما على الزيتونة[4].

---

[1] الزيدي، تاريخ النظام ...، ص44.

[2] خالد، المرجع السابق، ص 30-31.

[3] الزيدي، الزيتونيون ودورهم...، ص44.

[4] الشواشي، المقال السابق، ص 65.

ولم يتفطن المسلمون إلى أهمية العلوم الحِكميةفي التّطور العمراني إلاّ بعد تعرضهم لصدمة الحداثة والإستعمار الأوربي (حملة نابليون على مصر1798، واحتلال الجزائر، وقبلها الهند ...)، فحاولت تونس ركب موجة الإصلاح، والتي من مظاهرها إصلاح التّعليم بإحداث تعليم مدني عصري، يهدف إلى تقوية الصّلة بالثقافة الأوربية ومجاراة حضارتها. وفي هذا الإطار جاء تأسيس المدرسة الصادقية عام 1875 من طرف "خير الدين التونسي"، التي زاوجت في برامجها بين الثقافتين: العربيةالإسلامية والأوربية الغربية، وقد كان ابن عاشور من أبرز مدرسيها، إيمانا منه بأهمية العلوم المدنية في تحديث الدولة والمجتمع، وهو ما دعا اليه قبل ذلك مؤسسها الأوّل "خير الدين باشا" حينما دعا بإصرار كبير:" إلى الأخذ عن الغرب معارفه وعلومه والسبل التي أدت إلى نهضته، وأن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقا، ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا"[1].

ومع إنتصاب الحماية الفرنسية بتونس، بادرت السّلطة الجديدة إلى تهميش المؤسسة الدينية، وتضييق الخناق عليها، نظرا لِمَا كانت تمثله من خطر عليها، باعتبارها عقبة في نشر المسيحية، وتحقيق إدماج التونسيين في الحضارة الغربية، كما إحتوت المدرسة الصّادقية، وأخضعتها لنفوذها منذ1892 وأفرغت برامجها من كل محتوى وطني، وبالمقابل أسّست تعليما فرنسيا، يتلقى دعما ماديا ومعنويا غير مشروط.

وقد أحدثت هذه التحولات الخطيرة في نظام التعليم بتونس بعد وقوع الحماية، رجّة كبيرة في النّخبة، ولاسيما عند رجال الإصلاح، وعلى رأسهم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الذي يعتبر برنامجه في إصلاح الزيتونة؛ ردّة فعل ضد النّزعة الاستعمارية الهادفة إلى تدجين الثّقافة الاسلامية في تونس، وفي مقدمتها التعليم الزّيتوني، وتسهيل المشروع الإستعماري الرامي إلى طمس هوية الشّعب التونسي بتنصيره وإدماجه، وإجتثاث فكرة المقاومة من تفكيره. ويعتبر الدافع الأخير أهم دوافع الإصلاح عند إبن عاشور، لأنّ المسألة لم تقف عند إصلاح مؤسسة تعليمية فحسب، وانما صارت تحدّيا خطيرا للشعب التونسي في وجوده وكيانه، فضلا عن ثقافته وحضارته[2].

– أثر الصحافة في الدعوة إلى الاصلاح الزيتوني: إهتمّت الصّحافة التّونسية[3] بقضية إصلاح التعليم الزيتوني، لأنّ الأمر يتعلق بمؤسسة عريقة شابتها العديد من الشوائب، والإختلالات، ولم تستطع مواكبة العصر. ولذلك ما إنفكّت الصّحف التونسية تطرح قضية إصلاح التعليم بجامع الزيتونة، وتدعو إلى المبادرة بتطويره، وإخراجه من حالة الجمود والعقم إلى حالة الإزدهار العلمي والمعرفي، حتى يستعيد إشعاعه الديني. وكانت جريدة

[1] أبو حمدان، خير الدين التونسي...، المرجع السابق، ص67.

[2] الشواشي، المقال السابق، ص66.

[3] أنظر نماذج من تلك الصحف في الملحق رقم 08، ص 452-453.

"الحاضرة" لصاحبها علي بوشوشة، و"التونسي" لعلي باشا حامبة، و "البريد التونسي"، وجريدة الترقي وجريدة "إظهار الحق"، و"اللواء التونسي"، و"المشير"، وغيرها من الصحف التونسية معنية بإصلاح التعليم الزيتوني بما كانت تنشره من مقالات إنتقادية وإصلاحية هادفة.

ففي مقال نشرته "الحاضرة"تحت عنوان "تعليم المنطق بجامع الزيتونة"جاء فيه إعتراض كبير من طرف صاحبه على طريقة تدريس هذا العلم بجامع الزيتونة، فقال:"لوتسنى لأحد الاوربيين أن يحضر درسا بالجامع الأعظم لخال أنّه عاد إلى القرون الوسطى ...، والطّلاب يسمعون كلام المدرس بصمت، وإنقياد كأنما على رؤوسهم الطّير، فلا إعتراض ولا إنتقاد"، واستنتج صاحب المقال أنّ علماء المسلمين بعيدون كل البعد عن الإستنتاج، الإستنباط، والنّقد، والإعتراض، ومبلغ علمهم شرح كلام غيرهم[1].

كما كتبت نفس الجريدة فصولا تنتقد فيها سلوك النّظارة في إدارتها لمؤسسة التعليم بجامع الزيتونة، منها مقال عنوانه"سفر بصفر"، أثار ضجّة في أوساط المتعلمين، والعامة، وانقسموا بسببه إلى مؤيد ومعارض، مما دفع بشيخ الإسلام "احمد بن الخوجة"إلى مطالبة الوزير الاكبر "محمد العزيز بوعتور" بحجر الصحف العربية، التي تخوض في المسائل الدينية، وفي مقدمتها مسألة جامع الزيتونة[2].

ولا ننسى أيضا دور الصحافة المشرقية، في الدعوة إلى الإصلاح منها، مثل (ثمرات الفنون)الشامية، و(المؤيد)، و(الأهرام)، و(المنار)، و(مصباح الشرق)، التي كانت ترد إلى تونس وفيها مقالات ذا صلة بإصلاح التّعليم بالعالم العربي، فصار حديث الإصلاح يجري بين الطلاّب حتى في مجالسهم بالجامع الأعظم، وهو ما أوجد حالة من الوعي لدى هؤلاء الطلبة بقضيتهم، وعمل على توحيد صفوفهم، وتطوير أساليبهم في الاحتجاج[3]،كما كان لهذا الإهتمام الصحفي بالتعليم الزيتوني الأثر الواضح في الضغط على الجبهة المعارضة للإصلاح،كي تراجع مواقفها، وتنصت للمنادين بالإصلاح.

– سوء معاملة النّظار للطلبة: من الأسباب التي ذكرها ابن عاشور من أجل الإنطلاق الفعلي في الإصلاح، سوء معاملة النّظارة العلمية للطلبة فقال:"إنّ التلاميذ يدّعون أنّ النّظار لا يعاملونهم معاملة الأبناء،كما تقتضيه الأخلاق الإسلامية، وأصول التربية والتعليم في الإسلام، القائمة على الشفقة، والرفق بالمتعلمين، وإجرائهم مجرى الابناء، وأنهم لا يكرمونهم بل يحتقرونهم عند السلام، وكثيرا ما يُظهر النظار العبوس والغضب

---

[1] الحاضرة،"تعليم المنطق بالجامع الاعظم" ع337(26فيفري1895).

[2] إبن عاشور، المصدر السابق، ص 213-214.

[3] المصدر نفسه، ص216.

والسخط، وحبّ التعجيز في أسئلة الإمتحان ولا يدعونهم إلاّ بفلان وفلان،و لو كان متطوعا، وكأن (سي) لا تليق بهم[1].

وقد كان لهذه المعاملة السيئة نتائج غير محمودة لدى التلاميذ، حيث زال من نفوسهم إحترام النّظارة، ولجئوا إلى إنتقاد أعمالها، والإعتراض على أحكامها، ومن أمثلة ذلك، تلك المناظرة التي شارك فيها "محمد الخضر الحسين" للإحراز على منصب التدريس من الطبقة الأولى، وشارك إلى جانبه الشيوخ، عثمان المكي، وعلي السنوسي، والطاهر النيفر، وكانت الأوساط العلمية والطلابية بالجامع، مجمعة على نجاح "محمد الخضر الحسين " ولكن المحسوبية حالت دون ذلك، ومكّنت الطاهر النيفر، وسقط الباقون، ممأدى بالطلبة إلى الإحتجاج داخل صحن الجامع بكيفية غير مناسبة حسب قول ابن عاشور[2].

وازدادت العلاقة بين النّظارة وبين الطلاب توترا، بسبب العديد من الحوادث، التي جدّت في الحياة التعليمية، والتي لم تحسن النظارة معالجتها، بل لم تلتزم فيها بالقوانين المنظمة، سواء بعدم تطبيق القوانين المنصفة للطلاب، أوالتحيّز ضدهم ولو كانوا على حق، وأيضا عدم الإستجابة لمطالبهم المشروعة، فشعر الطلاب بالتّسلط والتّعسف والقهر، فقرروا الإضراب في أفريل 1910، وذلك بعد تراكم مشاكلهم التعليمية بالجامع الأعظم، ونجد وصفا لأوضاع الطلبة المذكورة في العريضة التي قدموها في13أفريل إلى سلطة الحماية، جاء فيها :"فهم كالخشبة الملقاة في بحر خضم، تتلاعب به أمواج التعسفات التي هزتها ريح الأهواء، بما شاءت أن تبديه من دون أدنى مراعاة للتلميذ المسكين، فبقيت تلك الخشبة كالأُكْرَة[3] بين الأمواج،كلما ألقتها موجة، صادفتها صخرة، إن لم تقسمها على ألف فمائة..."[4].

1-2الشروط الواجب توفرها فيمن يريد الإصلاح:

وللمضي قدما في مجال الإصلاح والتغلّب على ما يوضع في طريق المصلح من معوقات وعقبات، نبّه الإمام ابن عاشور إلى شروط الإصلاح وواجباته، وجعل من نفسه بعزمه وسلوكه ومنهجه فيه مثالا يحتذى به، وقدوة لمن يروم من بعده القيام بمثل عمله،كلما دعت الظّروف أو الحاجة إلى ذلك، أو اقتضاه الأمر واستوجبته المصلحة.حيث أكدت التّجربة التي مرَّ بها ابن عاشور في مساره الإصلاحي، وأثبت أهميتها في

---

[1] ابن عاشور، المصدر السابق، ص223.

[2] المصدر نفسه، ص 224.

[3] الأُكْرَةُ: الكُرَة.

[4]ابن عاشور، المصدر السابق، ص226.

خطبه الكثيرة، وخصوصا في كتابه "أليس الصبح بقريب"،على وجوب تسلّح المصلح، ومن يختار هذه المهمة الشاقة السّامية في حياته بالصفات التالية:

أولا: أن يكون مؤهلا للإضطلاع بالعمل الاصلاحي في ميدان التربيةو التعليم، ومن أهم شروط هذا التأهل أن يكون منتميا إلى مهنة التعليم، عارفا بخباياها، ومدركا لما يحتاجه التعليم من إصلاح جوهري يتماشى مع ظروف ومقتضيات العصر[1].

ثانيا: أن يكون المصلح صادق النيّة مخلصا في عمله، وصبورا مثابرا على أداء واجبه الإصلاحي، فربما قد يعترض سبيله كثير من المعوقات والصعوبات، بسبب إختلاف الأفكار والآراء حول فكرة إصلاح التعليم، ولإنقسام الناس في هذا بين جامدين تقليديين لا يقدرون على شئ من التغيير، ومتطورين مصلحين يتقدون عزما وحماسا للتحول إلى الأفضل والأقوم.

ثالثا: أن يكون قادرا على إقناع من حوله من النّاس، بضرورة الإصلاح فحينئذ لا يتغافلون أو يتقاعسون، ولا يُعرضون أو يمتنعون، بل يشدُّون على يديه، ويبذلون قصارى جهدهم في التعاون معه لتحقيق الغاية، وبلوغ القصد. ولعل من أهم الطرق إلى بلوغ ذلك إعتماد سياسة الترهيب والترغيب، بتوجيههم إلى ذكر ماضيهم، والإعتبار بأحوال حاضرهم، والأوضاع السّيئة، والمزرية، والمضطربة، التي تنتابهم في مسيرتهم العلمية.كما ينبغي للمصلح القيام بتصوير منافع الإصلاح وغاياته، ومقاصده القريبة التي لا يصعب على المرء اكتسابها والبلوغ اليها، والبعيدة التي أساسها التغيير والتلقيح والتعصير، وهذه تحتاج إلى عطاء وبذل واستمرارية وتضافر جهود[2].

رابعا: الصمود والثبات على المبدأ بإرادة لا تلين وعزم لا ينثني، في إرتداء عباءة الاصلاح، والقيام بواجباته، ومنها الشجاعة على تغيير الأوضاع السيئة، التي تمر بها المؤسسة الزيتونية، والصدع بالرأي الصحيح، مهما كانت منزلة المخالفين في الرأي قوة وسلطانا وجاها ودهاء وخبثا. ثم القدرة الفائقة على التنبيه إلى أسباب الانحطاط والتخلف في كل ما يمس مظاهر الحياة الجامعية وصلبها، وتوضيح الطرق الكفيلة بإصلاحها وتغيير أوضاعها.

خامسا:التميز بالنظرة الشاملة والواسعة، تلك التي لا تقف عند إصلاح أوضاع الطلبة في مساكنهم ومعاهدهم، وإلزامهم بالإقبال على دروسهم، أو عند إصلاح المدرسين والأساتذة، بحملهم على القيام بعملهم على أكمل وجه، أو ما تعلق بتطوير المؤلفات والكتب المعتمدة للتدريس وتنقيحها وتصحيحيها فحسب، بل

---

[1] محمد الحبيب بن الخوجة، شيخ الاسلام...، ص198-199.

[2] إبن عاشور، المصدر السابق، ص198.

تمتد هذه النظرة وتتطلع إلى علوم أخرى أصبح الناس في أمسّ الحاجة اليها، وإلى المعرفة بها، بل والإتقان لها حتى يتمكن دارسيها من المشاركة في الحياة العلمية، وترفع عنهم وصمة البعد عن واقع الحياة، وهذه العلوم لاحصر لها وتخصصاتها متنوعة وكثيرة، ومنها العلوم الرياضية والطبيعية والتقنيات المتقدمة، وهي كلها عماد القوة، وأساس التقدم والإزدهار للأمّة[1].

فبهذه المواصفات والشروط التي ذكرناها، إستطاع الإمام أن ينفذ إلى عمق المشكلة الإصلاحية في التّعليم الزيتوني، وأن يتجاوز عَقَبة المحافظين في كثير من الأحيان، ويُحدث تغييرا ملموسا وتطورا ملحوظا في حياة الزيتونة والزيتونيين، خصوصا في ولايته الثانية لمشيخة الجامع الأعظم، أين نادى المدرسون أنفسهم بعد عقدهم مؤتمرهم العلمي في أكتوبر 1944 بضرورة عودة إبن عاشور لمشيخة الزيتونة، لأنه حسبهم القادر على تنفيذ برنامجهم الإصلاحي، وهوما تمّ في فبراير 1945 بصدور الأمر العليّ الملكي، بتعيين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور شيخا للجامع الأعظم وفروعه.

3-1مرامي وغايات الإصلاح التعليمي لدى إبن عاشور:

إنّ مشروع إصلاح التعليم بجامع الزيتونة، الذي نادى به إبن عاشور لم يكن مختصا بإصلاح مؤسسة تعليمية وهي الزيتونة فحسب، بل كانت له أبعاد متنوعة: وطنية، معرفية، وحضارية. لأنه تناول إصلاح أهم مؤسسة علمية وثقافية في البلاد التونسية، لها مكانتها الخاصة في نفوس التونسيين، بسبب إرتباطها بالمجال الديني، ولها رمزيتها في العقلية التونسية لعراقتها، ودورها في تكوين وتخريج أفواج من العلماء في مختلف الفنون والعلوم: في الدين والأدب والسياسة[2]، فالزّيتونة حسب قول الفاضل بن عاشور تمثل في تونس:"أعظم معالم المجد القومي... وعظمة الماضي وضمان الحاضر والمستقبل... فهو يمثل ايضا عظمة الحضارة الإسلامية وسلطان الثقافة العربية"[3].

وقبل أن يعلن عن مضمون مشروعه الإصلاحي، حدّد ابن عاشور الغايات والمرامي الأساسية من إصلاح التعليم، بطرحه سؤال واضح هو: **لماذا نسعى إلى إصلاح التعليم؟**[4]،منطلقا أولا من ضبط الغايات الضرورية للإنسان، ثم الغايات الأخرى مثل الغايات الحضارية، والعلمية، والانسانية.

---

[1] إبن الخوجة، المرجع السابق، ص294.

[2] الشواشي، المقال السابق، ص63.

[3] الحركة الأدبية...، ص214.

[4] إبن عاشور، أليس الصبح...، ص15.

فهو في إطار حركته الإصلاحية، كان يرمي إلى بناء تصور مستقبلي عقلي، بإنشاء تعليم عصري يلائم بين مقومات الدين الصحيح، ومتطلبات العصر، ويستجيب لحاجة البلاد والنهوض بالأمة إذ يقول في هذا الصدد: "فأما التعليم العام فإنّه إن صلُحَ عمّ به الصلاح، وإن كان فاسدا شقيت به الأمّة كلها، وتذبذبت في معرفة مركزها، وساءت إعتقادا في حالة جهلها"[1].

ويمضي إبن عاشور في تحديد غايات الإهتمام بإصلاح التعليم، بأن هناك غاية أسمى وأعظم، وهي إنتاج قادة للأمّة في دينها ودنياها، وهذه الغاية حسبه، ستأخذ متسعا من الوقت، وربما لا تتوضح في حينها إلاّ بعد مرور زمن طويل، يرتقي من خلالها المتعلم إلى درجة النبوغ، التي بعدها تأتي مرحلة إفادة ونفع أمته علما وعملا.

ويرى إبن عاشور أنّ الإهتمام بالتّعليم والعمل على إزدهاره هو مايحقق التمايز والتفاضل بين الأمم؛ ولهذا يعطي أمثلة عن أهمية وحساسية هذه القضية عند كبار العلماء، الذين اهتموا بتحسين أساليب التعليم: مثل القاضي أبو بكر بن العربي الاندلسي في كتابيه "الرحلة " "والعواصم"، وابن خلدون وغيرهم من العلماء[2].

والتّعليم الصحيح، الذي ينشده ابن عاشور، هو التعليم الذي يرمي إلى انشاء أرقى أصناف النّاس، ويفيد في ترقية المدارك البشرية، وصقل الفطرة الطبيعية للإسهام في الانتاج العلمي والمعرفي والإبداع الفكري والحضاري،"لأنّ وظيفة المدرسة ليست مقصورة على التّعليم فقط، فإنّ بث الفضيلة والإقدام من أهم وظائف المدرسة"[3].

1-4 مضمون مشروع الإصلاح التعليمي والتربوي لدى ابن عاشور:

تجلّت أفكار ابن عاشور الإصلاحية في ميدان التّربية والتّعليم، من خلال مؤلفه الشهير **"أليس الصبح بقريب"**، هذا الكتاب الذي يعتبره أحد الباحثين "وثيقة جديدة تُضاف إلى ملف قضية الحركة الاصلاحية (السلفية) بتونس"[4]، وهو يتناول وضع التعليم بجامع الزيتونة منذ سنة 1842 تاريخ إصلاحات أحمد باشا المعروفة "بالمعلقة"-لتعليق ظهيره بالحائط الغربي قرب باب الشفاء بجامع الزيتونة-إلى سنة1910، تاريخ أوّل مظاهرة طلابية أبرزت للعيان "أزمة التّعليم" بالجامع وضرورة اصلاحه.

---

[1] إبن عاشور، المصدر السابق، ص18

[2] المصدر نفسه، ص16.

[3] نفسه، ص113.

[4] الشنوفي، "تقديم كتاب اليس الصبح بقريب"، المقال السابق، ص145.

بدأ صاحبه في تحريره منذ سنة 1903، وهي السنة التي زار فيها محمد عبده تونس للمرة الثانية، مما يوحي لنا مدى التأثير الذي مارسه عبده على العقلية الإصلاحية في تونس، ومدى تفاعل الحركة السّلفية بتونس مع شقيقتها بمصر، والذي يدرس كتاب اليس الصبح بقريب بتمعن وروية، خصوصا في قسمه المتعلق بإصلاح التعليم، يجد مؤلفه يرمي هو ومصلح الأزهر محمد عبده عن قوس واحدة، فأساس الإصلاح عند كليهما تحكيم العقل، وكسر حالة الجمود بالزيتونة والأزهر[1].

وكان من المفروض أن يصدر الكتاب سنة 1910 وهي سنة إتمامه؛ إلاّ أنّ صدوره تأخر إلى غاية 1967 بسبب جملة من العوامل، حالت دون ذلك، وهذه الموانع إن لم يذكرها المؤلف، فان قارئ الكتاب يستنتجها بدون عناء، من خلال الآية القرآنية التي ورد الكتاب معنونا بها وهي قوله تعالى :"إنّ مَوْعِدَهُم الصُبْحِ أليْسَ الصُبْحُ بِقَرِيْب"[2]، هذه الآية هي رجاء لزوال ظلام مدلهّم خيّم على التّعليم الزيتوني، وهي دعاء لإنبلاج صبح الإصلاح، في وقت أصبح فيه التّشبث بالجمود والتقليد سِمَة ظاهرة لعلماء عصره، ومؤسسات التعليم الدينية ومنها الزيتونة.

ويمكن تقسيم الكتاب إلى ثلاثة اقسام: **فالأول** منها عبارة عن مقدمات عامة في تاريخ التّعليم بالعالم الإسلامي، إذ يرى أنّ أوّل رقي للتعليم كان عند ظهور الديانات السماوية، وقد تحكمت فيه بداية الأمم القديمة، مثل الهنود والفرس والقبط، والكلدانيين، وخاصة الكهنة واللاهوتيين منهم، ثم من بعدهم جاء دور اليونان في ريادة العلوم، وأخيرا انتقل الدّور إلى المسلمين، وارتقت علوم كثيرة في ظل الإسلام منها علوم الشريعة، وعلم اللّغة وتفسير القرآن، وفنون الأدب العربي. وأهم حدث علمي ميّز صدر الإسلام، هو جمع القرآن في مصحف واحد على عهد خلافة أبي بكر، وفي عهد العباسيين حدث نقل العلوم الفلسفية والرياضية عن الأقدمين من الفرس والهنود واليونان وغيرهم، أو ما يعرف بعهد "النقل والترجمة"، ويعتقد ابن عاشور أن القرن الرابع الهجري أهم نقطة تحوّل عند المسلمين بسبب ظهور علوم الحكمة والعقليات، وإنتقال التعليم من مرحلة النقل والحفظ، إلى مرحلة التأمل والنظر[3].

وينتقل ابن عاشور بعد ذلك إلى الحديث عن تاريخية التّعليم في إفريقية، ويرى أنّ الفضل في تحولها إلى "دار علم"، إنما يعود إلى هجرة أبنائها إلى المشرق، وعودتهم من هناك بعلوم الشريعة ومنهم "علي بن زياد التونسي" وهو أوّل من نشر "الموطأ" في المغرب، كما ازدهر الفقه المالكي بالقيروان في عهد "ابن سحنون" ثم

[1] الشنوفي، المقال السابق، ص 153.

[2] سورة هود، الآية 81.

[3] الشنوفي، المقال السابق، ص145-146.

ما لبثت أن تراجعت الحياة العلمية في إفريقية وبالأخص العلوم العقلية، نتيجة عاملين هما: تخليّ المغاربة عن الهجرة إلى المشرق للإستزادة العلمية، وتخصصهم بالفقه من جهة، ومن جهة أخرى الدور السلبي للدولة العبيدية بالقيروان في صدّ أهل افريقية عن الإستزادة من مختلف العلوم، وخاصة الفقه المالكي السُنيّ، لأنها كانت ذات توجه مذهبي شيعي[1].

وعلى النقيض من ذلك، نوّه إبن عاشور بانتعاش التّعليم في عهد الحفصيين، الذين بنوا المدارس وشجعوا العلم وساندوه، "وكانت عناية سلاطين الدولة الحفصية ووزرائهم بالعلم وأهله ومشاركتهم في القضايا وموالاتهم ألقت على بقية من التونسيين محبّة للعلم وإقبالا، وكانت الملوك والوزراء علماء وذلك مما يمزج العلم مع الدولة فينشط أحدهما الاخر"[2].

إنتكس التّعليم مرة أخرى على عهد تونس العثمانية، فقد كانت دولة الدايات الأتراك وبالا على العلم والتعليم، بل بالعكس فقد أوغلوا في إضطهاد المالكية، ومحاباة للحنفية، واستبدادهم بالسّلطة وإهمالهم للجانب العلمي، ووطأة مظالمهم التي أرهقت العقول، كلها كانت أسبابا لموت مرابع العلم، وإنزوى الناس في بيوتهم إتقاء الفتن، وانصرف العلماء إلى ميادين عمل أخرى غير التّعليم بحثا عن أسباب الرزق، فمنهم من إحترف بيع الزهور، والبعض الاخر إحترف الدّباغة، ومن بقي منهم في مجال التّدريس، كان يقرئ العلم بالأجر يأخذه من تلامذته[3].

ومع ظهور الدولة الحسينية، إزدهر العلم مرة أخرى في عهد حسين بن علي(1705-1740)."فرتب بجامع الزيتونة ثلاثين درسا، وجعل للقائمين بتلك الدروس جرايات وفي أيامه أحيى درس تفسير القرآن بعد إنقطاعه منه مدة سبعين سنة"[4].

أما **القسم الثاني**من الكتاب، ففيه وصف دقيق لحال التعليم بجامع الزيتونة من سنة1842إلى غاية 1910، حيث تعرض صاحبه إلى الإصلاحات التي مسّت التّعليم الزّيتوني، منها إصلاح سنة1842 أو مايعرف **بالمعلّقة**، أصدرهاأحمد باشا الأول(1837-1855) والذي أدرك فائدة تنظيم التعليم، والإهتمام

[1] إبن عاشور، المصدر السابق، ص64-65.
[2] المصدر نفسه، ص75.
[3] نفسه، ص83-84.
[4] الشنوفي، المقال السابق، ص147.

بالعلماء، حينما نظّم سير الدروس بالجامع، وأنشأ"النظارة العلمية"للإشراف على ذلك التّنظيم، وخصّص للمدرسين أجورا (جرايات) منتظمة كفاية لهم أمرطلب الرزق، وتحسينا لظروفهم الاجتماعية[1].

كما تعرض الكتاب أيضا لإصلاحات"خير الدين باشا" المعروفة بالقانون الصادقي سنة 1876 والذي احتوى على 67 فصلا، اعتبره ابن عاشور أهم ثاني إصلاح بعد "المعلقة"، وقد زاد هذا الإصلاح من عدد الدروس في الجامع، وحدّد كيفية إبتداء تعليم التلميذ، والعلوم التي يتلقاها أولا، ووضّح مراتب التدريس بالكتب وشهادات الحضور والسيرة، وطريقة التدريس وهي الإملاء (أو مايعرف لاحقا بالمحاضرات)، وجعل إمتحان **التطويع** لتحصيل شهادة التعليم الثانوي بالجامع.

وقد إنتقد إبن عاشور كلا الترتيبين السابقين، منها أنّ **المعلقة** قد سوَّت في انتخاب عدد المدرسين من المذهبين، رغم التّفوق العددي للمالكية، بإعتبارها مذهب الأكثرية السّكانية في تونس، رغم أنّه ليس المذهب الرسمي، وقلّة الحنفية في مقابلها، كما انتقد "النظارة العلمية" التي تمّ تأسيسها، والتي كانت نقمتها أكثر من نعمتها فيما بعد على التعليم الزيتوني. وأعاب أيضا على إصلاحات خير الدين، التي تضمنت في الفصل 15بندا يحدّ من روح التّفكير والإجتهاد، وقتل العقل الإنساني، حيث جاء فيه:"أنّه ليس لأحد أن يبحث في الأصول التي تلقتها العلماء جيلا بعد آخر بالقبول ولا أنّ يكثر من تغليط المصنفين..."، ويرُد المؤلف على هذا الفصل قائلا:"وهذه أدهى وأمرّ لأنَّ المؤلفين إذا خالفوا القواعد كما يقع للضعفاء منهم في بعض العلوم، يقتضي أن لا نبحث معهم، وأن نقرَّهم على ما قالوا، وهذا السبب الذي وسّع دائرة الخلاف عندنا لأننا مهما وجدنا غلطا أثبتناه رأيا ومذهبا" .كما انتقد إبن عاشور هذا الإصلاح لعدم تشبثه بالنّظام نتيجة منح الأساتذة الحريّة المطلقة في إقراء الدروس دون إستشارة هيئة النّظارة العلمية لأنّ الفصل 39 من قانون 1876 يخولهم أن لا يستأذنوا النّظارة في إقراء الكتب، ممانتج عن ذلك نقص علوم كثيرة، وتفاوت مستوى تلامذة المرتبة الواحدة[2].

تعرض المؤلف بعد ذلك إلى نكبة الحماية عام 1881، وما نتج عنها من سياسة تعليمية جديدة، هدفت إلى وضع اليّد الفرنسية على التعليم الإسلامي بتونس، بداية بتأسيس "إدارة العلوم والمعارف" سنة 1883 وتعيين لويس مشويل مديرا، تمهيدا للسيطرة على التّعليم الزّيتوني، وهو الشئ الذي حزَّ في نفوس الوطنيين والمصلحين التّونسيين أمثال: البشير صفر، وسالم بوحاجب ومحمد السنوسي، الذين سعوا إلى تأسيس

[1] للتوسع أكثر أنظر: محمد الحبيب بن الخوجة، المرجع السابق، ص175-180

[2] الشنوفي، المقال السابق، ص149.

إطار مناهض للسياسة الفرنسية، تمثل في ظهور جماعة الحاضرة عام 1888والخلدونية عام 1896 والمدرسة العصفورية عام1894.كما أننا نجد في كتاب "اليس الصبح بقريب"حديث موسّع عن "الجمعية الخلدونية "، التي يعتبرها إبن عاشور أوّل معهد لتعليم العلوم العصرية، التي أسسها البشير صفر وجماعة الحاضرة سنة1896 لتمكين التلامذة الزيتونيين(تلاميذ الرتبة الوسطى) من تعلّم العلوم الرياضية والجغرافيا والتاريخ والفرنسية، وقد كان لها دور مؤثر في تطوير التعليم الزيتوني وتعصيره. وأورد المؤلف خطبة الشيخ "سالم بوحاجب" في حفل التدشين، التي عُدَّت كأساس للاصلاح الزيتوني لاحقا، وأعتبرت الخلدونية فرعا تعليميا مكملا وتابعا لجامع الزيتونة[1].

ولعلّ من أهم المشاريع الإصلاحية التي حاولت تطوير التعليم الزيتوني، نجد مشروع 1898 الذي تصدى له أهل الجمود من مشايخ النّظارة العلمية لجامع الزيتونة، والعلماء المحافظين، الذين كانوا أعضاء في لجنة المشروع المذكور منهم: الشيوخ: محمد بيرم، والطاهر جعفر، وصالح شريف، وقد إعتبر ابن عاشور المقترحات التي تضمنها هذا المشروع، والتي تقدم بها كل من الكاتب العام "برنار روا "والمقيم العام"ريني ميي"صالحة لسير التعليم"، وتأسف عن عدم تطبيقها، لمقاومة المحافظين لها ظنًا منهم أنها (شَرَكَ نصب ليبطل به تعليم العلوم الاسلامية)[2]، ويعتقد المؤلف أنّ تضييع هذه الفرصة، يعتبر من أهم النّكبات التي نكب بها التعليم الزيتوني إذ حكم على نفسه بالموت والفناء[3].

وقد واصل المؤلف بعد ذلك وصف حال التّعليم الزّيتوني إلى سنة 1910 مركزا على حالة الإفلاس التي إنتابت هيئة النّظارة في تسيير شؤون التّعليم، وتعرضها إلى إنتقادات الصّحف الوطنية، وفي مقدمتها جريدة الحاضرة سنة 1901، وهي أكثر الصّحف تحمسا للدّعوة إلى إصلاح التّعليم بالجامع الأعظم، خصوصا بعد زيارة محمد عبده الثانية عام1903 ودعوته التّونسيين إلى الإهتمام بالتربية والتّعليم. وأسس الطلبة عام 1907 جمعية تلامذة جامع الزيتونة والتي كثيرا ما أحرجت النظارة العلمية، وأبرزت مساوئها في تسيير التعليم، واحتقار الطلبة الذين بيّتوا العزم على التخلص منها، إلى كان يوم 11مارس1910، فانتظمت أول مظاهرة خطيرة بجامع الزيتونة، وقدمت عريضة أمضى عليها أكثر من800 طالب مطالبين بإلغاء النظارة.

ومن الطريف في كتاب أليس الصبح بقريب، أنّ ابن عاشور أفرد صفحات عن تعليم المرأة، فوجد أن شواهد التاريخ تدل على أنه "لم يوجد في تاريخ البشر قبل القرن الثالث عشر الهجري أمّة حاولت إلحاق

[1] إبن عاشور، المصدر السابق، ص ص93-102.

[2] المصدر نفسه، ص129.

[3] الشنوفي، المقال السابق، ص152.

المرأة بالرجل في المعارف، ولا قبل القرن الرابع عشر إلحاقها به في التكاليف الإجتماعية. فكان تعليم النساء لا يجاوز به تلقينهن القرآن وفقه العبادات، والمعاشرة وأنواعها من الأدب والأخلاق والكتابة. وذلك قصارى تعليم المرأة من أول ظهور الإسلام"، ورأى أن من خرجت منهن عن ذلك فتبحرت في العلوم وتوسعت إنما خرجت لعوارض مثل: غزالة الخارجية وفاطمة بن طريف[1].

والقسم الاخير من الكتاب، وهو الذي يهمنا، لأنه يوضح الرؤية الإصلاحية لإبن عاشور حيال التّعليم الزّيتوني، وبرنامجه في إصلاح التّعليم بالزّيتونة، وذلك بعد تسميته نائبا أوّل عن الحكومة لدى النّظارة سنة 1907، ويعتبر هذا البرنامج حسب أحد الدارسين له أجْرَأ ماكتب شيخ زيتوني مستنير منذ أن ظهرت حركة الإصلاح بالزيتونة، وأقرب إلى الصدق والحقيقة، وأنّ رؤيته الإصلاحية، تنمّ عن حيرة صادقة بخصوص مستقبل الزيتونة بعد سنة 1910. فهل ستنفتح هذه المؤسسة التعليمية المحافظة على مستجدات العصر وحينئذ تسايره، أم أنّ تيار العصر الحديث سيجرّ هذه المؤسسة عنوة للإنفتاح؟ [2].

أحصى هذا البرنامج آفات التعليم بالزيتونة وأتبعه باقتراح وحلول وعلاج لها، وقد ركز المؤلف على أبواب ثلاثة هي: إصلاح النظام، إصلاح التآليف، إصلاح نظام المناظرة لإنتداب المدرسين.

1-5 أسباب تأخر التّعليم في نظر إبن عاشور:

إنّ المصلح كالطبيب، لا يكون دواؤه شافيا، إلاّ إذا شخّص العلَة، وعرف أسبابها، فكذلك المصلح لا يكون إصلاحه ناجعا إلاّ إذا عرف مواطن الخلل وأسبابه. ذلك ما فعله إبن عاشور عند قيامه بمشروعه التربوي، درس أسباب تأخر التّعليم الزيتوني، ووصف الإصلاح وصف خبير متمرس، خَبِر المؤسسة التربوية العريقة من الداخل مُعلما ومُتعلما، فهو قد عايش أوضاع التعليم وأسباب ضعفه، وأحوال البيئة الزيتونية بما التأم فيها من شيوخ وطلبة وجهاز إداري، وكل مبادرات الإصلاح للتعليم بجامع الزيتونة بأسبابها ودواعيها وموادها وعناصرها ومراحلها، وما أثارته من إختلافات أو نزاعات حولها،كانت حاضرة ذهنيا لدى الإمام، وهو في عزّ شبابه لم يتجاوز الخامسة والعشرين من عمره، فتكونت لديه تجربة إصلاحية سرعان ما صاغها في مؤلفه النفيس "أليس الصبح بقريب"، وبذل جهده في تجسيدها على أرض الواقع، خصوصا منذ توليه مشيخة الجامع الأعظم وفروعه سنة 1932يقول في ذلك الصّدد :"غير أني لم أدَع فرصة إلاّ سعيت إلى إصلاح التّعليم فيها، بما ينطبق على كثير مما تضمنه هذا الكتاب. فأستتب العمل بكثير من ذلك وبقي كثير، بحسب

[1] إبن عاشور، المصدر السابق، ص 59.

[2] الشنوفي، المقال السابق، ص153-154.

ما سمحت به الظّروف، وما تيسَّر من مقاومة صانع منكر ومانع معروف"[1]، إدراكا منه أنّ الإصلاح التربوي أساس كل إصلاح، فهو سبب إلى الإصلاح العقائدي واللغوي والإجتماعي والإقتصادي[2].

وقد أرجع ابن عاشور تخلّف التّعليم في العالم الإسلامي إلى نوعان من الأسباب: الأسباب **العامة**، وهي تلك المتعلقة بتأخّر العالم الإسلامي ذاته، ومنهاالمرتبطة بالحياة الاجتماعية وتغيّراتها، مما أدّى إلى تغيّر القيّم والمبادئ، فاستدعى ذلك تغيير أساليب التّعليم تماشيا مع تلك المتغيّرات الإجتماعية، ويرى ابن عاشور أنَّ العلاقة وطيدة بين طبيعة الحياة الإجتماعية لدى المجتمعات من جهة، وتطوّر العلوم والتعليم من جهة أخرى، فمثلا بساطة الحياة في عهد السلف الصالح كانت من العوامل المساعدة على رقيّ الحياة العلمية، لأنه هناك تفرّغ تام للعلم وطلبه، عكس ما كانت عليه طبيعة الحياة الإجتماعية في عصر إبن عاشور، من تعقيد وكثرة مشاغل،وإنصراف النّاس إلى الإنشغال بمتاع الدنيا، فصرفهم ذلك عن العلم وطلبه، مما أدى إلى تراجع الحياة العلمية إلى أسوئها. يقول في ذلك :" وقد كانت لهم من بساطة الأحوال الإجتماعية في تلك العصور أكبر عون على ما تدعوهم اليه هممهم، إذ كانت الفضيلة وبساطة العيش يومئذ متلازمتين غالبا...وشتان مابين تلك الحالة التي كان عليها سلفنا، والحالة التي انبثق عنها فجر الحياة الإجتماعية في هذا القرن من عدم رغبة الجمهور في رؤية السّيماء القديمة لأهل العلم..."[3].

أمّا عن الأسباب**الخاصة** لتأخر التعليم الزيتوني فقد أوجزها ابن عاشور في الأسباب الآتية:

– تأثير الطرق الصوفية: نتج عن إنتشارها الواسع بين المسلمين، بث الرّضا بالموجود بينهم، وإحتقار سائر العلوم ما عدا المعرفة بالله (الذي هو التّصوف عندهم) بحسب تصوراتهم. وفي ظل هذا الطرح الصوفي، تعودت النّفوس على قبول "مالا يفهم" والإقتناع به، كتلك الأباطيل التي إمتلأت بها كتب المتصوفة من الرموز والمغلقات والدعاوى، التي لا دليل عليها، وأصبح من توجيهات قادة الفكر عندهم في ذلك الحين، أن يتعلم الناس سماع مالا يفهم، وأن يقتنعوا بكل ما يسمع، جاعلين من سمات علّو العلم وشرفه، استعصاء فهمه على الناس.وقد أدى تأثير المنهج الصوفي في الجانب المعرفي إلى التهاون بعدة علوم نافعة، وحقَّروا جملة من العلوم العقلية العليا والشرعية مما عجزت عنه اقلامهم؛ مثل علم أصول الفقه، والبلاغة، والتاريخ، والعمران، والاجتماع، وأسرار التكليف، ومقاصد الشريعة. كما رفضوا العلوم المنقولة عن اليونان، تنزها والعلوم الأدبية

---

[1] إبن عاشور، المصدر السابق، ص13.

[2] الغالي، المرجع السابق، ص 188.

[3] إبن عاشور، المصدر السابق، ص104.

مثل الشعر والكتابة وآداب المجالسة لِكون الإشتغال بها في منظورهم مضيعة للوقت، فيما إعتبروا العلوم الفلسفية، التي منها نقد العلوم، والبحث في أسرارها ملهاة يحسن الإنصراف عنها[1].

– إنعدام خطة تربوية محكمة: ولّد غياب التّنظيم كثيرا من العيوب في التعليم الزيتوني منها الفوضى المستشرية في نظامه، حيث لا تحديد لساعات العمل، ولا ضبط لكتب مدرسية مقررة، ولا تفريق بين مراتب الدراسة، ولاتحديد في عدد الدروس المطلوب حضورها، فالتعليم خاضع للمشيئة الفردية، ولرغبة المدرّس. ولعلَّ السبب في ذلك حسب إبن عاشور، هو غياب التحفيز والأجر المحترم، فتراجع بذلك عزم المدرِس، وانعكست سلبيته على مستوى البذل، والإجتهاد في التدريس، مما أثّر ذلك من جهة أخرى أيضا على التحصيل العلمي لدى الطلبة [2].

ورغم أنّ الترتيبات الإصلاحية التي عنيت بالتعليم الزيتوني، أكدت على وضع آلية مراقبة على التعليم الزيتوني، شملت مراقبة الدروس والمدرسين والبرامج، مثل ترتيب أحمد باشا 1842، وترتيب محمد الصادق باي 1875 وترتيب 1876 الذي عين مستشارا للمعارف. إلاّ أنَّ التعليم بقي يفتقر كثيرا إلى التنظيم والضبط، فمثلا "هيئة النّظارة" التي كانت مكلفة بتلك المهام، تراجعت عن مهامها الموكلة اليها، وعادت إلى التهاون بأمر التعليم تدريجيا، "وصار أعضاؤها لا يستمعون إلى الدروس، ولا يهتمون بأمر التلاميذ وأحوالهم، بل يجلسون ببيت النّظارة ...وجعلوا جلَّ عنايتهم منصرفا إلى ضبط حضور المدرسين وغيبتهم واعتذارهم عن الغيبة... وترتب عن ذلك –لامحالة–عدم التّبصر في إنتخاب المدرسين، حتى صار يرتقي لخطة التدريس من ليس بأهل لها"[3].

– الاعجاب بآراء العلماء المتقدمين وتقليدهم: وذلك بتنزيههم عن الخطأ، وانحصار العلوم المتداولة في الزيتونة بما ورثته الأجيال عن بعضها البعض، دون إبداء رأي أو نقد، وهو مارسَّخ الإكتفاء بالتقليد والترديد دون إجتهاد أو تجديد، مما سمح للجمود بالثبات والإستمرار. وهذا الاعجاب أنكره كثير من العلماء مثل "الباقلاني"و"الغزالي"، ذلك أنه "متى إقتصرنا في تعليماتنا على ما أسسه لنا سلفنا، ووقفنا عند ماحدَّدوا، رجعنا القهقرى في التعليم والعلم...، أما متى جعلنا أصولهم أسسا لنا نرتقي بالبناء عليها، فإنا لايسوءنا فوات جزء من تعليماتهم متى كنَّا قد استفدنا حظًّا وافرا قد فاتهم"[4]. ويضرب لنا ابن عاشور أمثلة عن ذلك: "أن تلميذا

[1] إبن الخوجة، المرجع السابق، ص141.

[2] الحمامي، المقال السابق، ص201.

[3] إبن عاشور، المصدر السابق، ص107.

[4] المصدر نفسه، ص 159.

إعترض على مسألة، فقيل له: نصّ عليها الأشموني[1]، فقال: وماهو الأشموني؟ فرفع أمره لمن له نظر فضربه ضربا شديدا[2].

– إهمال الضبط(التنظيم):من أسباب تأخر التعليم الزيتوني في رأي الشيخ ابن عاشور إهمال الضّبط، فالمتعلم يتعلم باختياره، والمدرس يدرِّس مايروق لديه من الكتب، ويقرّر ما يختار من المسائل، والمؤلف يصطلح على مايشاء من العلوم، وبذلك كان التّعليم غير مضبوط، ولامتحد بطريقة واحدة، فغلب عليه نوع من عدم الدّقة والتنسيق، ويرى أنّه من العوامل والمبادئ المؤدية إلى ضبط التعليم أربعة أمورهي: جعله إلزاميا، وضبط محل التعليم، وتقسيم التلاميذ على العلوم والدروس، وهذه المبادئ تنسجم اليوم مع مبادئ التربية الحديثة إلى حدّ كبير[3].

– سلب التعليم والعلوم حرية النّقد: خصوصا في المرتبة العالية من التعليم الزيتوني(العالِمية)وما يقْرب منها، وقد أدى سلب هذه الميزة في التعليم الزيتوني إلى إبطال الهدف المنشود من هذا التعليم، وهو الوصول بالعقل إلى درجة الإبتكار، ومعنى ذلك أن يُفَعّل دور العقل ليبتكر المسائل، ويوسّع المعلومات كما كان الحال عند العلماء السابقين. ويرجع إبن عاشور غياب أداة النّقد في التّعليم الزيتوني إلى ذلك الترتيب (الإصلاح) الذي صدر عام1875 والذي حظر في فصله 15 "النّقد والبحث في الأصول التي تلقتها العلماء جيلا بعد جيل لئلاّ يكثر من تغليط المصنفين، فإنّ كثرة التغليط أمّارة الإشتباه والتخليط"، وحسب ابن عاشور فان هذا الترتيب أدّى إلى نتيجتين وهما: الرضا بإبقاء الفاسد عل فساده وهو من أكبر أسباب تأخر التعليم، والصدام مع العلماء المحافظين بسبب مجاهرة المصلحين المجددين بآرائهم الاصلاحية وأفكارهم التجديدية[4].

– إفتقار التعليم الزيتوني للأساليب التربوية الملائمة: إنّ عدم التناسب بين أساليب التعليم ومستوياته في التّدريس بالجامع الأعظم،أدّى إلى ظهور خلل كبير في نتائج التعليم في المستويات الثلاث (إبتدائي– متوسط – وعالي)،حيث كاد التّعليم في جامع الزيتونة منذ أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر أن ينحصر في أسلوب واحد للمراتب كلها، وهو **أسلوب الإلقاء**، دون تمرين شفاهي ولا كتابي، فيُلقي المدرس

---

[1] الأشموني (1435-1513م): ولد في القاهرة، كان قاضيا في دمياط، برع في عدد من العلوم منها الفقه والنحو والمنطق والحساب (الفرض: تقسيم الإرث)، ولكنّ شهرته قائمة على معرفته بالصرف والنحو. وقد كانت بينه وبين السيوطيّ (ت 911 ه) منافسة. من أهم مؤلفاته: منهج السالك الى ألفية ابن مالك (شرح ألفية ابن مالك). للمزيد أنظر: خير الدين الرزكلي، **الأعلام**، ج5، ط5، دار المعلمين، بيروت، (2002)، ص 10.

[2] إبن عاشور، المصدر السابق، ص 160.

[3] المصدر نفسه ، ص109وما بعدها.

[4] ملكاوي، المرجع السابق، ص49.

المسائل العلمية، ويجتهد في إفهامها للتلاميذ وهم يسمعون، فلذلك كان من الضّروري إعطاء كل مرتبة من مراتب التّعليم ما تحتاجه من الأسلوب اللائق بها والنافع فيها، مما سيكون له أثر في تقويم الفكر.

فمثلا الغاية من التّعليم العالي إيصال الطالب إلى مستوى الإستنتاج والنقد، والسّمو بعقله إلى درجة الإبتكار، أمّا في المرحلة المتوسطة، يعمل التّعليم على تقوية التفكير والجمع والتحليل، فيما يختص التعليم في المرحلة الابتدائية بعملية الإستحضار(الحفظ)،"لأنّ الحوافظ إذا لم تُعوّد بالعمل تضاءلت قوتها. وهي في هذه المرحلة أكثر إستعدادا للتقبل والتزود بالمعلومات، فينبغي تدريبها على ذلك"[1]، وهذا الرأي يميل إلى المنهج التربوي القديم الذي كان يعول على الذاكرة ويهمل الملَكات".

وقد عني بهذا الأسلوب(الإستحضار) على وجه الإجمال الترتيب الصادقي في الفصل 27، حيث أوجب على المبتدئ أن يكون حافظا سبعة متون: الجوهرة، المرشد، نظم الشرنبلالي، الجزرية، والآجرومية، والخلاصة، والدّرة، والتهذيب، وتأكد ذلك أكثر وبصفة رسمية في الإمتحان المطبق في سنة1898 المتضمن تسعة أسئلة يلزم التلميذ أن يعدَّ لها من تلك المتون حفظا[2].

– إهمال التمارين والعمل بالمعلومات: خصوصا في المرحلة الثانوية من التعليم الزيتوني، ذلك أنّ كثير من الطلبة يدرسون علوما شتى وكتبا كثيرة، إلاّ أنهم يعجزون في غالب الأحيان عن فتح نقاش علمي مفيد حول ما درسوه، ويُعزى سبب ذلك إلى غياب التّمارين المرتبطة بالدروس، وأيضا إلى وجود قصور في اللّغة التي هي "آلة الشرع" كما يسميها بعض العلماء، ولهذا يقول ابن عاشور "نرى علوما تدرسو كتبا تختم، ولا نرى فيمن نحادث فصيح لسان، أو بليغ بيان، مع إحتياجنا إلى إحياء اللّغة العربية، لِنَفيَ بالحاجات المدنية الواسعة؛ لأنّ سعة التمدن تقتضي سعة اللّغة ضرورة"[3].

ويضيف في موضع آخر أنَّ ما كان يجري من التمرينات في الدروس ليس هو إلا تمرينا سطحيا، وربما كان بعضه فوق القدرة العقلية للتلميذ، كتمارين شرح الأجرومية مثلا[4]. وهذاالتهاون بقيمة التمرين كان من الأسباب التي نتج عنها القصور والعجز العلمي، الذي كان يعاني منه التلامذة الزيتونيين، فقد يقرأ التلميذ الأجرومية مرارا، وهو لا يستطيع إعراب مثال لم يذكره الشارح[5].

---

[1] إبن عاشور، المصدرالسابق، ص 115-116.

[2] المصدر نفسه، ص116.

[3] نفسه، ص 116.

[4] نفسه، ص117.

[5] نفسه، ص140.

- التباين بين مستوى التلاميذ الملتحقين بالجامع الأعظم: ويرجع ذلك إلى وفودهم اليه من جهات مختلفة جغرافيا، وعلميا، فمنهم من يأتي حافظا للقرآن، وبعض المتون والكتابة، بسبب التّدرب على الكتابة في مكاتب القرآن المتقنة، ومنهم من يفد على حالة دون ذلك، ومنهم من لا يحسن أقلّ من ذلك بكثير، وبذلك يكون هناك تفاوتا واضحا في القدرة والإستعداد على التّعلم بينهم. وأدى ذلك حتما إلى ظهور تباين كبير في نتائج المتخرجين من الجامع الأعظم، ومن أجل معالجة وإصلاح هذه الوضعية، كان من الواجب تنظيم تعليم إبتدائي يتأهل من خلاله التّلاميذ في العلوم الإبتدائية مثل؛ الكتابة والرسم والحساب والتجويد، وغيرها من العلوم قبل التحاقهم بالتّعليم الزّيتوني، ومن أهم المدارس التي تمَّ تأسيسها من أجل تهيئة التلاميذ للتعليم الزيتوني نجد "المدرسة العصفورية" وكان يسمى هذا النوع من المدارس بالمدارس القرآنية [1].

غير أنّ ابن عاشور يؤكد على حقيقة علمية في أوساط التلاميذ الوافدين على الزيتونة، ومنهم على الخصوص التلاميذ الذين درسوا خارج الحاضرة (العاصمة) أو ما يعرف "بالآفاقيين"،على أنه بعد اختبارهم للإلتحاق بالتعليم الزيتوني،كانوا أكثر نباهة واتقانا واستحضارا لما تعلموه، وأحسن تحصيلا من نظرائهم الذين درسوا بالجامع الأعظم، ويرجع ابن عاشور ذلك إلى عدم إنتظام حضور تلامذة الجامع الأعظم لدروس مشايخهم، وتفاوت عددهم في تلك الدروس، من مدرس إلى آخر؛ ففي حلقة من الدرس تجد منهم المائتان، وفي درس آخر لا تجد إلاّ واحدا، ورغم وجود ترتيب وزاري (22مارس1900) ينظم حضور التلاميذ، وتوزيعهم على حِلَق التدريس، إلاّ أنه كان غير الزامي، كما أنَّ هذه الدروس كانت غير منتظمة في توقيت إنطلاقها وإنتهائها، مما صعّب ذلك على المدرس الإلمام بأسماء تلامذته، ولا بإحصاء أيام حضورهم وغيابهم ، فنتج عن ذلك تفاوت مستواهم مع مستوى التلاميذ الوافدين من الحاضرة[2].

- الإستعجال في تحصيل الشهادة دون تكوين علمي كاف: فكان ذلك عاملا مهما في تراجع التّعليم ومستواه، خصوصا وأنّ هناك تأثير عائلي، يمارسه الآباء من خلال حثّ أبنائهم على تحصيل الشهادة المرغّبة في وظائف الدولة، وبذلك أضحى تكوينهم التربوي والتعليمي سطحيا، مما سيؤثر فيما بعد على الكفاءات، التي تتولى تسيير دواليب المملكة، كما يتأثر أيضا من ذلك التلاميذ النّجباء والأذكياء، الذين يتحولون بدورهم إلى تلاميذ متواكلين ومقصرين، وربما تتحول فطنتهم غباوة، ولمعالجة هذه الوضعية السّلبية في التعليم الزيتوني،

[1] ابن عاشور، المصدر السابق، ص 118.

[2] المصدر نفسه، ص 141-142.

منعت هيئة النّظارة العلمية سنة 1318هـ/1900م المتحصلين على شهادة التّطويع من التدريس، حتى يقدموا دفاتر شهاداتهم، وفيها مايدل على مواضبتهم في الحضور للدروس العليا[1].

– إهمال الجانب الصحي وتردّيه لدى التلاميذ: يولي إبن عاشور الجانب الصّحي لدى طلبة الزيتونة عناية كبيرة في إطار مشروعه الإصلاحي للتعليم الزيتوني، وهي ملاحظة تنمُّ عن وعي كبير بأساليب التربية الحديثة، التي تؤكد على مراعاة الجوانب الصحية للمتعلم، فهو ينبذ الجمود والسكون، وقلة الحيوية والحركة لدى نصراء فكرة إعتكاف العالم في محراب علمه، دون مراعاة انعكاس ذلك على سلامة صحته، وكل الأدبيات الإسلامية تعطي الجانب الصّحي حظّه الأوفر من العناية والإهتمام، كما أنه من المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية حفظ النّفس والعقل، وقد قيل في ذلك: "أنّ العقل السليم في الجسم السليم"، والإنسان من هذا المنطلق خُلق ليعلم ويعمل، فالعلم بالعقل، والعمل بالبدن. وغياب الحِرص على الإعتناء بالجانب الصحي لدى التلاميذ الزيتونيين كان مبعثه تلك الأوضاع المزرية، التي كان يعانيها هؤلاء في مساكنهم، وفي تعليمهم، مما نتج عنها تعرضهم إلى كثير من الأمراض الفتاكة منها"السّل"في وقت كانوا مطالبين بضرورة الإعتناء بالأنشطة الرياضية تحسينا لسلامة أبدانهم مثلما قال الفيلسوف (بونالد)[2] "الانسان عقل تخدمه أعضاء"[3].

– فساد التآليف: أعطى الشيخ أهمية بالغة للمؤلفات التي تدرس أو"الكتب المقررة"، فهي في نظره" المعلم الأول للتلميذ، والمذكر والمرشد للمدرس، فهي أجدر بان تُعطى لَفْتَةٌ من الإصلاح، لأنّ إصلاح التآليف، هو وحده السبيل لإصلاح تلامذتنا، حتى ننشئ منهم معلمين أَكْفَاء للمستقبل"[4].

ويؤكد الشيخ إبن عاشور على وجوب تطوير هذه التآليف (الكتب المقررة)، لأنها تُسهم في العملية التعليمية، وتساعد على بناء الفكر وتنظيمه. وحسبه أنَّ هذه التآليف لم تتطور بل بقيت جامدة رغم تبدل العصور، وتقدم العلوم وتطوّر الأمم[5] "وفي نظره أنّ اصلاح التآليف هو الخطوة الأولى،بل هو نصف المسافة من إصلاح العلوم"[6] ، وينكر إبن عاشور حالة الجمود والقعود، التي ضُربت من حول عملية التأليف، وعزوف العلماء عنها، بسبب إنسداد منافذ التّفكير في العلم والتوسعة فيه لدى العلماء المتأخرين، فمال هؤلاء إلى

[1] إبن عاشور، المصدر السابق ص 121.

[2] (1754–1840) بونالد لوي غبريال امبرواز دي Bonald, Louis Gabriel Ambroise De:كاتب وفيلسوف فرنسي، من أشهر مؤلفاته "أبحاث فلسفية". للمزيد أنظر جورج طرابشي، **معجم الفلاسفة**، بيروت، ط2، دار الطليعة، (2006)، ص 213.

[3] إبن عاشور، المصدر السابق، ص117.

[4] المصدر نفسه ص142.

[5] الغالي، المرجع السابق، ص 196.

[6] إبن عاشور، المصدر السابق، ص143.

الإكتفاء بأفكار السابقين دون الإضافة إليها، بل قاموا بتأليف المختصرات فيها لا أكثر، يقول ابن عاشور فيهم "أضرَّت القناعة بالتآليف إضرارا شديدا، وأفسدت أبوابا كثيرة، أعني قناعة المتأخرين بما وصل اليهم من الأقدمين من غير أن يبنوا على أسسهم، فمنهم من ينقل كل ما وصل اليه، ومنهم من يرتقي فيزين تأليفه بالنّقل عن العلماء المشاهير مثل الغزالي، وإبن عربي، ولكن قلّما تجد مَن نسج على منوال هؤلاء العظماء"[1]. ويضيف في موضع آخر"ولذلك إستمسكت الأمّة الإسلامية بمؤلفاتها القديمة، وأحكمت إغلاق أبوابها عليها حتى لاترى التطوُّر، فصار إبن القرن الرابع عشر في معارفه وعلمه وتفكيره كأنه من أهل القرن التاسع أو العاشر الهجري، فاستكانت النّفوس إلى التقليد وصار الإعتقاد جازما بعِصمة الأقدمين واستحالة البلوغ إلى مبالغهم"[2].

كما لاحظ الإمام إبن عاشور بُعد تلك التآليف عن المنهج التربوي المطلوب، وذلك لخلوها من مراعاة أبسط قواعد التربية والتعليم، وجهل مؤلفيها بقدرات الطلاب الفكرية، ومدى إستعدادهم وأهليتهم لدراستها، وخاصة في المرحلة الأولى من التعليم[3]. فجاءت محشوة بكثير من المواضيع في غير تناسب، ولا ترتيب. فلا يتصور بعد ذلك تمكن الشيوخ المدرسين أو الإدارة أو الطلاب من إختيار كتبهم للدراسة، مراعين في ذلك التكوين العلمي والتدرج المعرفي، والجانبين الضروريين: النظري والتطبيقي في مرحلة التعليم الابتدائي؛ قال الامام ابن عاشور في ذلك:"إنّ كتب التعليم عندنا لمّا لم يضعها أصحابها لغرض التعليم، أو لم يراعوا فيها إنتساب بعضها من بعض نظرا إلى طبقات التعليم، إعتمد كل واحد من المؤلفين طريقة توخى فيها ما اعتقده الأصّح للناظرين، ولم يلتفت أكثرهم في الماضي إلى وجوب التدرج للتلميذ، أي إلى تنقله من معلوم إلى مجهولٍ"[4]. وربما لم تكن هذه هي حال الزيتونة فحسب، ولكنها السّمة الغالبة على غيره من المعاهد؛ كالازهر والقرويين وسائر المعاهد الدينية.

6-1 المعالجة الإصلاحية لمشاكل التعليم الزيتوني في نظر ابن عاشور:

يعتبر المشروع الإصلاحي لأبن عاشور في ماهيته، إحياءٌ لمنهج الثقافة الإسلامية، والتزاما بروحها، وتطبيقا للمذهب الإسلامي في المعرفة، وهو الجمع بين النّقل والعقل تحقيقا لمبدأ التكامل المعرفي، أي الجمع بين العلوم الشرعية والعلوم "الحكمية" حسب تسمية ابن خلدون، وإيجاد الإنسجام والمواءمة بينهما بدل

[1] إبن عاشور، المصدر السابق، ص153.
[2] المصدر نفسه، ص144.
[3] أنظر الملحق رقم 09، ص454، الخاص بمراسلة إبن عاشور للوزير الهادي الأخوة حول ضرورة تعديل برامج التعليم الإبتدائي،
[4] إبن الخوجة، المرجع السابق، ص235.

التنافر، وفي نفس الوقت تأصيلا وترسيخا للقيم الرّوحية والفضائل الخلقية، والمقومات الثقافية، ومواكبة للعصر، حفاظا على هوية الشعب التونسي، وتهيئة له للإنعتاق من ربقة الإستعمار، وبناء نهضته. ومن جهة أخرى فهو خلاصة للمشاريع السابقة إبتداء من مشروع خير الدين، فمشروع مشويل، ثم مشروع دنقزلي، إلى جانب ماتضمنته اللوائح الطلاّبية لإصلاح التعليم الزيتوني، فضلا عما اكتسبه خلال خبرته الطويلة، ومعرفته الدقيقة بأوضاع التعليم الزيتوني[1].

وبهذا الإعتبار فان مشروعه الإصلاحي جاء شاملا ومحيطا بكل المشاكل التي يعاني منها التعليم الزيتوني منذ عقود، فقد تضمن معالجة الإختلالات المتعلقة بأحوال الدروس، ومدرسيها، وأحوال الفنون والكتب، وأحوال الطلاب وسكناهم، وإجراء الإمتحانات، والمناظرات، والقوانين المنظّمة للتعليم، وإصلاح الجهاز الإداري للمؤسسة وغيرها من الإصلاحات.

إبتدأ ابن عاشور إصلاح الاختلالات، التي اعترت التعليم، بالتركيز على **إصلاح المعلمين**، لأن ذلك ركن هام من أركان الإصلاح التربوي، الذي لا يمكنه أن يتمّ إلاّإذا تبوّأ المعلم منزلة مرموقة فيه، حيث يمثل المدرّس أحد العناصر الأساسية في الإصلاح، باعتباره المنفّذ لبرنامج التّعليم، والمسئول المباشر على بلورة روح الإصلاح وغاياته الكبرى، من خلال ممارسة العملية التربوية والتعليميّة، وذلك بالتواصل الحيَّ مع التلاميذ والطلبة.

والشيخ إبن عاشور يحبّ المعلمين ويجلُّهم، لكنه لا يتوانى في نقد حالة ووضعية هؤلاء المدرسين، والنقائص التي أحاطت بمهنتهم، باعتبارهم قدوة الأمّة ومرشدوها، رغم أنَّ الكثير من هؤلاء المدرسين الزيتونيين، وخصوصا القدماء منهم لا يميلون إلى فكرة الإصلاح، بل ناصبوها العداء في كثير من الأحيان، بسبب توجّسهم من فكرة التّجديد. لأنهم يرون في بقاء المؤسسة التي يشرفون عليها وهي على وضعها السائد، ضمانة لهم لسير مصالحهم واستمرارا لنفوذهم[2]، إذ يقول ابن عاشور فيهم:"وأنا أوقن أنَّ فيهم من لا يحبُّ الناصحين ويلمز الداعين إلى إصلاح الحال، ولكن الذي يناديه ضميره بوجوب الإصلاح لا يفشله ذلك، ولنا أسوة في الذين لقوا من الأذى ما بينه الكتاب المجيد والتاريخ."[3].

مما يوحي بأن معضلة المؤسسة الزيتونية معضلة داخلية في المقام الأول، راجعة إلى تعنّت رؤوسها من أعيان المدرسين، الذين كلَّ نظرهم وضاقت بصائرهم، فآثروا المكابرة وتألبوا على مقاومة المساعي الإصلاحية

---

[1] الشواشي، المقال السابق، ص73.

[2] دراويل، الشيخ محمد الطاهر...، المقال السابق، ص125.

[3] إبن عاشور، المصدر السابق، ص 203.

في الزيتونة مقاومة سلبية مثل "الشيخ محمد بيرم " "وصالح شريف" و"الطاهر جعفر"، بدعوى (أنَّ قواعد الدِّين تأباها)، وقد أدرك ابن عاشور أنَّ هذه المواقف السّلبية ستنعكس سلبا على طلبة جامع الزيتونة، الذين يتخرجون منه "بُعَداء عن التفكير في الإصلاح، ضعاف البصائر، ضيقي الأفق والأفكار"[1].

وأشدُّ ما أعابه إبن عاشور على المدرسين، هو إبتعادهم عن **النظام وكراهيتهم له،** وعدم التّقيد بالقوانين، ظنًا منهم "أنَّ وضع القانون للتعليم يغلُّ يد المعلم، ويحرمه الفرص التي يستخدم فيها مواهبه لنهوض التلامذة"[2]،كما إنتقد أيضا أساليب التدريس التي يعتمدها غالبية المدرسين، والتي يغلب عليها طابع السّرد والتّوسع في جزئيات علمية غير نافعة، أو مايعرف **بالإلقاء،** وهو ما يتنافى مع الغاية المطلوبة في التعليم وهي"سعة الفكر في وجيز الوقت"وهذا الأسلوب التربوي له أكثر من ضرر على تلاميذ المرحلة الإبتدائية على وجه الخصوص[3].

ولعلّ تطويل المدرسين دروسهم بالمسائل السطحية، متأتى من إعتيادهم التّسليم بما يقوله المؤلفون السابقون، ونقلهم عنهم كل غثّ وسمين من دون تمحيص، ولا نقد ولا تمييز بين صحيح ومرجوح، ولا حتى التفريق بين ما يمكن أن يقدم للتلاميذ، وما لا ينبغي أن يقدم لهم[4]، وهذا بسبب جهلهم بمستويات الفهم لدى التلاميذ، ومدى استيعابهم لما يلقى إليهم من دروس، وهذه الطريقة في التدريس التي يراها ابن عاشور غير تربوية وغير هادفة فإنها بعد مدة ستُعوّد "التلاميذ سماع ما لايفهمون، وفي ذلك من الفساد مالا يجهلون"[5].

ولذلك حثَّ المدرسين على إختيار أحسن الطّرق والأساليب التربوية أثناء إلقاء الدرس، ومراعاة تربية الملَكة بدل شحن العقل بمعلومات كثيرة قد لا يحسن الطالب التّصرف فيها.

وهو في إطار المناداة بإصلاح المدرسين، يرى بأنّ من مميزات المدرس الكفء، هو من تُمكِنه معرفته من تحديد مستويات وقدرات التّلاميذ الفكرية، ومدى تحكمه في طرائق التعليم ومناهجه، مما سيمكن كل ذلك من تفعيل العملية التعليمية، وتحقيق الغاية المنشودة منها، ولذلك الغرض يحث على أن تدرَّس"صناعة التعليم" قبل إنتصاب المدرس للتدريس، وهو ما يتواءم اليوم مع علوم التربية المختلفة، ومنها على الخصوص البيداغوجية.

---

[1] دراويل، المقال السابق، ص130.

[2] إبن عاشور، المصدر السابق، ص203.

[3] نفس المصدر، ص 204.

[4] نفسه، ص205.

[5] نفس المصدر والصفحة.

ويقسم إبن عاشور المدرسين إلى خمسة أنواع أو مراتب: ويضع في مقدمتهم، المدرس **النّحرير**، الذي يميّز الصحيح من الفاسد بنقد وفهم صائب، **والمتمرن** الذي يحسن إختيار الكتب المدرَسة، وينتقي ما يدرس منها بعناية كبيرة، و**الثالث** وهو المعتمد على النّقل من الكتب دون نقد، ويسمي ابن عاشور هذا النوع من المدرسين "**بحطابّي الليل**"، أمّا النّوع الرابع من المدرسين، فهم يُدرِسون ويفهمون، إلاّ أنّهم لا يميزون في ذلك الصحيح من الفاسد من العلوم، أما النوع الأخير فهم المدرسون المنغمسون كلية في الخطأ[1].

وكان من بين ما ألحَّ عليه ابن عاشور في هذا المجال، ضرورة إلتزام الجميع بالعمل على أن تكون العلاقة بين المدرسين والتلاميذ مبنية على التواصل المستمر، والصداقة النافعة، والإحترام المتبادل، وذمَّ بعض الصفات السلبية، التي يتكلّفها بعض المدرسين في مظهرهم أمام الطلبة، والتي أثّرت على العلاقة بينهم وبين الطلاب، وحالت دون تحقيق المنفعة العلمية المرجوة لدى الطلبة من مدرسيهم. ومن تلك الصفات يذكر إبن عاشور: التكلف في المشي، واللباس، وطريقة الكلام، وتعابير الوجه، والتباهي بعلو الدَّرجة العلمية[2].

وفي نفس السّياق، حثّ إبن عاشور على ضرورة إعتماد اللّغة العربية الفصحى دون غيرها، في كل تعامل بين الأستاذ وطلبته، وتعزيز ذلك بإجراء تمارين أسبوعية في الخطابة، وإنشاء مجلّة يتدرب من خلالها الطلاّب بنشر بحوثهم، ومقالاتهم وأشعارهم فيها، واقترح تأسيس مدرسة خاصة لتطوير اللّغة العربية، وجمعية مكونة من كبار العلماء للنّظر في إحياء المفردات المناسبة لما تستدعيه الحال والحاجة، والشئ الأهم والمميّز في نظرته الإصلاحية للمدرسين، هو دعوتهم إلى تعلّم اللّغات الأجنبية، من أجل الإنفتاح على ثقافة الآخر، والتعمق في فهم المعرفة الإنسانية، مما يدل على أنَّ ابن عاشور كان مصلحا متفتحا على روح العصر وعلومه، وواعيا بقيمة اللّغات الاجنبية في ترقية المعارف[3].

وما تعلق بقضية **النّظام في التعليم**، يرى ابن عاشور أنَّ غياب النّظام المحكم في سير التّعليم الزّيتوني،كان من أهم أسباب تخلفه، مما يشير إلى أن ّمؤسسة التّعليم المتمثلة في الجامع الأعظم،كانت غير قادرة على أداء وظائفها بسبب غياب ذلك النظام، وإنعدام المتابعة الرشيدة، والمساءلة الحازمة، مما شجع أكثر على شيوع الفوضى، وتراجع المردود المعرفي، الأمر الذي دفع إبن عاشور إلى المطالبة منذ وقت مبكر بالإسراع

[1] إبن الخوجة، المصدر السابق، ص212-213.

[2] المصدر نفسه، ص206.

[3] الحسني، المرجع السابق، ص152.

في معالجة أوضاع هذه المؤسسة معالجة هيكلية، تزاوج بين الأصالة والمعاصرة، وقد اتبع الخطوات الاتية لتحقيق النظام وضبطه بجامع الزيتونة:

أولا: الدعوة إلى **إلزامية التعليم**، والمطالبة **بمجانيته**، حيث قال:"وعندي أنَّ الحكومة لو وجهت عنايتها إلى تعميم التعليم وجعله إلزاميا... لأستفادت البلاد التونسية من ذلك استفادة جليلة، ولا يتحقق ذلك إلاّ بإعفاء الطلبة وأوليائهم من دفع ضريبتي "المجبى"، والتعويض المالي عن الخدمة العسكرية، مما يحرر ويشجع أكثر هؤلا على الدفع بأبنائهم إلى التّعليم. كما نبّه إلى ضرورة نشر التعليم في أوساط فئة أخرى، وهي فئة الكبار، الذين فاتهم سن التعليم، وذلك بتخصيص درسين لهم، أحدهما عشية الجمعة في الدين والأدب والتربية، وثانيهما بين عشائي كل ليلة لتعليم الخط والقراءة والقرآن، وهي دروس ترغيبية وليست إجبارية، وتمنح لصاحبها شهادة[1].

ثانيا: **ضبط أوقات الدروس** من أجل تجنب أي تداخل، أو إضطراب، وإلزام المدرسين بإحترام تلك التواقيت، حتى أنه نصح بعض المسؤولين بإعادة ضبط أوقات الصلاة داخل الجامع بشكل يسمح بالتوفيق بين المحافظة على أداء الشعائر، وحسن إنتظام الدروس، وإحترام قدسيتها، يقول في ذلك:"وأما ضبط أوقات التعليم للتدريس فهو السّياج الوحيد لدفع التداخل بين أوقات الدروس، وهو المبدأ العظيم لكل نظام يراد إجراؤه في توزيع التلامذة، ومراقبة المدرسين، وتوقيت مقادير الدرس...وتدريب على إعطاء الوقت قيمته من العمر[2].

ثالثا: **ضبط محلٍّ للتعليم**، لأنّ التعليم المسجدي أو ما شابهه من أماكن التعليم الأخرى، والتي هي في الأصل أماكن عبادة، ليست كفيلة بأن يُضبط النظام فيها بسبب كثرة المترددين عليها من غير الطلبة كالمصلين، والسوَّاح المتفرجين، والذين لا يمكن بأية حال من الأحوال منعهم من دخول المساجد مصداقا لقوله تعالى (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا)[3] وهي الآية التي يتحجج بها أولئك المترددين على المساجد وأعطوها تأويلا باطلا[4].

ومن جهة أخرى يدعو إبن عاشور، إلى تقسيم التلاميذ إلى **مراتب**، تتناسب مع مستواهم العلمي، وإسناد كل مجموعة منهم بالمدرس والدرس المناسب، وأن يكون عدد التلامذة محدودا، حتى يتمكن المدرس من التّحكم في النّظام خلال درسه، من حيث: إحصائهم ومراقبة أحوالهم العلمية والنظامية؛ من مواظبة، وعناية، وتقدم، وحسن سيرة وأخلاق، وأن يدوّن جميع ذلك في محاضر شهرية، تقدم جميعها إلى النّظارة العلمية.كما

---

[1] الحسني، المرجع السابق، ص 148.

[2] ابن عاشور، المصدر السابق، ص 110.

[3] البقرة، الأية 114.

[4] ابن عاشور، المصدر السابق، ص111.

رأى أنه من الواجب تقسيم برنامج التّعليم هو الآخر إلى سنوات[1]، ويكون إنتقال الطلبة وتدرجهم بين هذه الدرجات خاضعا إلى إجراء إمتحانات، يتأكد من خلالها جدارة الطالب بالإنتقال إلى الدرجة العليا أو الموالية[2].

ومن وجوه الإصلاح، التي أكدَّ عليها إبن عاشور، **إصلاح التآليف**(الكتب المدرسية)، والتي كان من مميزاتها: التطويل في غير موضوع الدراسة، والخلط بين مواضيع كثيرة، يغيب فيها الموضوع الأصلي، وعدم التأليف للتعليم، وإهمال التّدرج في وضع المؤلفات، وقناعة المؤلف بما ورثه عن أسلافه، جعلته يتعلق بهم تعلقا شكليا، يزين مؤلفاته بالنقل عنهم دون النَّسج على منوالهم، ولهذا يمقت إبن عاشور هذه التبعية للعلماء السابقين، رغم احترامه لهم، ويدعو في غير مرَّة إلى تجديد المؤلفات، لكي تتناسب مع متطلبات التلاميذ، ومستوى تفكيرهم، فيقول في ذلك:"لكني لا أعتقد فيهم العظمة أبدا، يقرأون ما نقرأ، ويفهمون كما نفهم ....،فهم غرسوا لنُنمي، وأسسوا لنشيّد، وإبتدأوا لنزيد..."[3].

ومما أوصى به الإمام إبن عاشور في إتجاه إصلاح المؤلفات، وخصوصا منها المدرسية: ترك التطويل والإستطراد في التأليف، وضرورة التنسيق بين محتويات كتب مراحل التعليم[4]، والحرص على توزيع مضامين التعليم والكتب المعتمدة فيه على سنوات الدراسة، مراعاة لتدرج التلميذ في سلم النّمو الذّهني من التفكير الحسي إلى التفكير الإفتراضي الإستنتاجي، وتجنب التأويل للمصطلحات والمفاهيم الغامضة، ولابدَّ من إختصار العبارات الأصلية لتسهيل الحفظ.

إلاّ أنَّ أهم ما اقترحه ابن عاشور في هذا المنحى هو تأسيس **لجنة من كبار العلماء** لتنظر في خلل الكتب وإصلاحها، وتجديد ما اندرس منها، وأيضا ترجمة ما تتطلبه الحاجة من كتب العلوم، التي شهدت تطورا واسعا مقارنة بما كانت عليه في عهد السلف، مثل كتب الطبيعة والجغرافيا، وطبقات الأرض، وغيرها من الكتب العلمية الاخرى[5].

لم ير محمد الطاهر بن عاشور مانعا من توجيه النّقد البناء للمناهج والطرق التدريسية المعتمدة، بكشفه عما تشكوه من سلبيات، لعلَّ أخطرها **طريقة التلقين**، التي كانت متبعة لدى عدد كبير من شيوخ

---

[1] أنظر الملحق رقم: 13، ص460، الخاص بدرجات التعليم الزيتوني ومراتبه وعدد السنوات لكل درجة.

[2] إبن عاشور، المصدر السابق، ص 110-111.

[3] المصدر نفسه، ص 145.

[4] ملكاوي، المرجع السابق، ص500.

[5] الغالي، المرجع السابق، ص 199.

الزيتونة، بسبب بعدها عن تحقيق الغاية المرجوة، وهي توسيع فكر الطالب-بدل حشوه بالمعلومات-وجعله قادرا على الإبتكار والإبداع، وتمكينه من حرية النّقد، حتى تتكون لديه قوة فكرية قادرة على تمييز الصحيح من العليل مما يتلقاه من العلوم، ونبّه ابن عاشور إلى أنّ حظر النقد والبحث، هو من أخطر أسباب التأخر العلمي[1].

كما أكد أيضا على ترجيح أسلوب المحاورة مع التلميذ، وإشراكه الفعلي في مناقشة المواضيع العلمية، وتحليل القضايا، على أسلوب النقل والإلقاء، والسرد، والشرح اللفظي، معتبرا ذلك من "الداءين اللذين كانا يسريان سريانا وبائيا في طلبة الجامع"[2].

ومن أجل إكساب الطلبة هذه الملكة النّقدية، ومساعدتهم على تحصيل نسبة محترمة من النباهة والمعلومات، كان ابن عاشور دائم المناداة بتوفير الحيّز الزمني المناسب للتمارين، لتمكين الطالب من إمتلاك منهج سليم في استحضار المعلومات، وحسن توظيفها، جامعا بذلك بين منهجٍ الإستظهار والحفظ، ومنهج التدبر والتّفكر، داعيا إلى التّجرد من كل الافكار المسبقة، وتحرّر المعلم من عواطفه الذاتية، والرضوخ لمناهج البحث العلمي، لكيلا يقع التسليم بصحة الأشياء إلاّ بعد التثبت فيها[3].

أما ما تعلق بطُرق **الإمتحانات،وضوابط إسناد الشهادات**، يحمل ابن عاشور القائمين على شؤون التعليم الزيتوني من إدارة ومدرسين ونظارة جزءا من المسؤولية في تراجع مصداقية الشهادات، التي يقدمها التعليم الزيتوني لطلبته، بسبب التساهل في إعطائها أو إسنادها إلى غير مستحقيها من الطلبة الفاشلين[4]، وأيضا بسبب إنعدام الضوابط الصارمة في إختيار أسئلة الإمتحان النهائي، والعبث الذي كان يسود أجواء تلك الإمتحانات نفسها، ومنها نقص الرقابة، وإستعانة الطلبة الممتحنين ببعضهم البعض في تمرير الأسئلة المطروحة، مما أدى ذلك إلى إستفحال ظاهرة الغش، وتسببهم-المدرسين- أيضا عن غير قصد في تقهقر مصداقية الشهادة الممنوحة للطلبة الممتحنين من حيث أنهم: "ارتكبوا شيئا غير محمود، وهو الشهادة للتلاميذ بقراءة كتب مشروطة مع أنهم لم يحضّروها قط، ويرون صنعهم ذلك من باب الإعانة لطالب العلم"[5]،ويصوٌر لنا إبن عاشور ذلك التقهقر الذي مسّ إمتحانات التّطويع والمناظرة، وزاد في ضعفها وتراجعها عاما تلوى

[1] ملكاوي، المرجع السابق، ص150.

[2] أبو القاسم العليوي، "الشيخ محمد الفاضل بن عاشور واصلاح التعليم الزيتوني"، الحياة الثقافية، ع 209، (جانفي 2010)، ص113-114.

[3] إبن عاشور، المصدر السابق، ص 113.

[4] المصدر نفسه، ص 210.

[5] نفسه، ص 209

الآخر، في هذا القول البليغ:"يرى حاضر مجلس الإمتحان أشباحا تشفٌ وجوهها عن فتور، ويسمع أصواتا تنبيء عما وراءها من القصور...، ويسمع دروسا يلوكها صاحبها لوك الثلج في الشتاء، ويتهجى الكلمات التي حررها له غيره تهجي صبيان المكتب، ويعيد اللّفظ الذي يقوله ليتذكر ما بعده، بحيث إنّ الذي شهد مجلس الإمتحان لا يتمالك أن يملأ الفضاء بزفرات يجيش بها صدره، إن كان يعلم عواقب الإرتقاء والإنحطاط"[1].

ويعتبر إبن عاشور أنّ المسؤولية كبيرة على المتحصل على شهادة التّطويع من الطّلبة الزّيتونييّن، لأنه يصير مدرسا في أغلب الأحوال، وإليه يرجع أمر إعداد الناشئة عن طريق التعليم والتهذيب، لذلك يجب أن يتحلى هذا المدرس بصفات يراها إبن عاشور ضرورية؛ منها "قوة الذهن، وعقل مدرك للحقائق قادر على إيصالها إلى أذهان طالبيها، لكون هاته الشهادة (التطويع) تخوله التصدي للإقراء"[2].

وإشترط في إمتحان التطويع، والمناظرة، تعدّد مواد الامتحانات على عكس ماكانت عليه من قبل، أين كان الممتحن للتطويع أوالمناظرة، يخضع لإمتحان وحيد، وهو إلقاء درس واحد، من كتاب يختاره بنفسه، وتمنح له ثمانية أيام لمطالعته والقائه، وإذا أحسن الإلقاء رخّص له الإقراء(التدريس) في الجامع الأعظم. ولكن بعد إنتقادات كثيرة لتلك الضوابط الهشّة في إسناد الشهائد، والترخيص لخطط التدريس، تغيرت طريقة الإمتحان والمناظرة، بالإعتماد على ثلاث مقاييس منها **المقالة، والتدريس، والأسئلة،** حتى تبرز أهلية الممتحن، ليس فقط في خطط التدريس، بل حتى في غيرها من الوظائف الأخرى كالعدالة، والقضاء، والفُتيا، والوكالة على الخصوم في المحاكم التونسية(المحاماة)، والوظائف القلَمية العربية في الوزارات والإدارات[3].

وبذلك نلاحظ أن ّما طالب به إبن عاشور من إصلاح للتعليم الزيتوني يتداخل فيه البعد الديني بالبعد الدنيوي الوظيفي.

وفي سبيل تعميم التعليم على جميع التونسيين، أولى ابن عاشور اهتمامه بالفروع الزيتونية–لما كان شيخا للجامع الأعظم–من حيث تنظيمها ومراقبتها، وإحكام الصّلة بينها وبين المركز، فضلا عن إحداث فروع جديدة في أغلب المدن التونسية، وأيضا إحداث فرعين في الجزائر، أحدهما بقسنطينة والآخر بتبسة. وإهتمام إبن عاشور بتوثيق الصّلة بين الفروع الزّيتونية والجامع الأعظم، يأتي ضمن إستراتجية واضحة منها أنّ عدة فروع مثل فرعي سوسة والقيروان كانت في عصور الإسلام الزاهرة مراكز علمية مشهورة، فمن الواجب الإعتناء بها وإعادة مجدها واشعاعها، ومن جهة أخرى سيؤدي ذلك حتما إلى نشر التعليم والتخفيف من وطأة الجهل

[1] إبن عاشور، المصدر السابق، ص 210.
[2] المصدر نفسه، ص 211.
[3] نفسه، ص 209.

والأمية، والتيسير على العائلات التي لم يكن بمقدورها توجيه أو إرسال إلى الجامع الأعظم، من ناحية المصاريف، أو لصغر سن أبنائها،كما أحدث إبن عاشور مايعرف **بنظام التّفقد،** وذلك بتكليف كبار المدرسين، بالتردد على فروع الجامع من حين لآخر لمزيد من التنسيق بينها وبين المؤسسة الأم، والمتابعة الميدانية لعملية سير الدروس، والإستماع إلى وجهات نظر روّاد تلك الفروع والقائمين عليها[1].

وبقدر إهتمامه بالجامع وفروعه، أولى إهتمامه أيضا بقضية **سكنى الطلبة الزيتونيين،** وخصوصا منهم الطلبة الآفاقيين، الذين يفدون إلى الجامع من خارج الحاضرة التونسية، ويعيشون أوضاعا إجتماعية مزرية، أثّرت كثيرا على تحصيلهم العلمي، فمنهم من كان يبيت في الفنادق الشّعبية، التي كانت حالتها سيئة، وتفتقر إلى أبسط قواعد الصّحة، والبعض الآخر منهم اضطرّ للإقامة مع الباعة المتجولين المصحوبين بدوابهم ودواجنهم، أو في منازل بعض الأعيان من أهل الخير. وقد أشار إبن عاشور إلى الوضع السيء لمدارس سكنى الطلبة في الخطاب الذي ألقاه في الجلسة العامة للجنة الحي الزيتوني عندما قال:"...إنّ العدد الأكثر منهم يقدمون على مدينة تونس، متغربين عن أوطانهم في سبيل طلب العلم...،فيلجؤون إلى بيوت توسّعها الضرورة لأكثر مما يسع وضعها الذاتي ...، ففي بيت ضيّق الأرجاء، قليل الهواء كثير الرطوبة، فاقد الأشعة، يقضي ثلاثة او أربعة من الطلبة الشبان حياتهم، بين نوم وإشتغال بالدرس، وخزن للأزواد وإيقاد وطبخ، فلا تزال زهرة شبابهم تذوي، ومظاهر المرض والكلل تمتلك سحناتهم، وآثار الإنقباض والكدر تشوش أفكارهم، وتنقص من إقبالهم...،حتى أثّر هذا خللا في سير التعليم ...."[2].

وبذلك أصبحت فكرة تأسيس حيّ كبير يأوي الطلبة الأفاقيين والفقراء، تطرح بشدة في أوساط الجامع الأعظم، وتأسست لجنة* لتسيير عملية إنجاز المشروع المذكور، تحت رئاسة الشيخ محمد العزيز جعيط، وإلتفّت الأمّة التّونسية حول هذه اللّجنة، من أجل تحقيق هذا المشروع، وتبرع الأهالي بالأموال، وسعت اللّجنة لتحصيل إعانة من الدولة، فكان لها ذلك وتحقق المبتغى ببناء الحي سنة 1952[3].

---

[1] الحسني، المرجع السابق، ص 149.

[2] المجلة الزيتونية،"خطاب الأستاذ في الجلسة العامة للجنة الحي الزيتوني"، مج6، ج3 (جويلية-أوت1945)، ص438 ومابعدها.

*ضمت هذه اللّجنة: الشيخ محمود محسن، الإمام الخطيب بالجامع الأعظم، وأمين مال اللجنة أبو بكر الخلصي مدير مؤسسة التعاضد المالي بتونس والكاتب العام الشيخ محمد المنصف المنستيري، والأعضاء: محمد الأخضر بن عطية من كبار الفلاحين والطاهر بن عمار كاهية المجلس الكبير، والشاذلي القسطلي مدير جريدة الزهرة، ومصطفى الكعاك وأعضاء من المدرسين: منهم محمد الفاضل بن عاشور، والشيخ محمد الصالح النيفر، والشيخ محمد الشاذلي بن القاضي، وعلي بن محمد بن الخوجة. للمزيد أنظر: المجلة الزيتونية، المصدر نفسه، ص438.

[3] المجلة الزيتونية، "الحيّ الزيتوني"، مج6، ج4(ديسمبر 1945)، ص 442، وأنظر أيضا: بوزغيبة، المرجع السابق، ص154.

1-7-تقييم آراء ابن عاشور الاصلاحية:

إنّ المتأمل فيما وضعه ابن عاشور من برامج، وما استطاع تحقيقه من إنجازات، ليؤكد بكل وضوح ماكان يتميز به من حسن إستقراء للواقع، وتمام إستشراف للمستقبل، فكان جريئا إذ إنتقد أحوال العلوم وبالأخصّ الإسلامية منها وطرائق تعليمها، وأسباب النّهوض والإنحطاط، التي عرضت لها عبر العصور، نقدا صريحا غير هياب وبلا وجل. وقد استخلص ذلك من تجربته، ومن استقرائه لأحوال العلم وأهله، من خلال مؤسسة جامع الزيتونة المعمور، كما دلّ كل ذلك على عمق الثقافة، وسعة الإلمام بخبايا التعليم كتجربة متراكمة لديه. غير أنّ تلك الرؤية الإصلاحية للمنظومة التربوية الإسلامية لإبن عاشور -على أهميتها-قد كادت تقتصر على العلوم الشرعية واللّغوية وحدها بالتعريف، وعلى ملامح تربوية عامة.

فإذا كانت هذه النّظرة إلى التعليم ومشاكله وطرق إصلاحه لدى ابن عاشور تعبّر عن الإهتمام الرئيسي في تلك الفترة لدى المصلحين التونسيين، فكيف كانت نظرة غيره من المصلحين إلى التعليم مشاكلا وحلولا؟

2-رؤية الامام محمد الخضر الحسين:

تعود الإهتمامات الأولى لإصلاح التعليم الزيتوني لدى الإمام الخضر الحسين، إلى مرحلة مبكرة من حياته، كيف لا وهو المنتمي إلى تيار تجديد الفكر الديني، ونشر التعليم والتربية، باعتبار أنّ نشرهما هو خطوة أساسية أولى في نشر الوعي والتقدم، والخروج من التّخلف[1]. فمنذ مطلع القرن العشرين، وفي عام1907كان عضوا فاعلا في جمعية الطلبة الزيتونيين، إلى جانب محمد الطاهر بن عاشور ومحمد الصادق النيفر، ثم عضوا في الجمعية الزيتونية التي تكونت كبديل للجمعية الاولى[2]، وفي إطارها كان من الداعين إلى إضراب الطلبة عن الدراسة من أجل إصلاح التعليم، وهو ماتحقق سنة 1910 بإعلان الطلبة الزيتونيين أوّل اضراب لهم ابتداء من 16 أفريل من السنة المذكورة[3].

---

[1] الحسين، (م.أ.ك)، **إصلاح المجتمع التونسي**، مج15، ص7469.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **الارث الفكري للامام محمد الخضر الحسين**، مج13، ص 6290.

[3] ذكرت بعض المصادر أنّ من بين أسباب الإضراب إضافة إلى مطالب إصلاح التعليم الزيتوني، سبب آخر، وهو إقصاء الامام الخضر الحسين من مناظرة التدريس من الطبقة الاولى وكان جديرا بها، حيث كان الفوز حليف الشيخ الطاهر النيفر، وقد تحدث محمد الطاهر بن عاشور عن هذه المناظرة على أنّ ظلما وقع فيها وأنها كانت أحد الأسباب المباشرة لإضراب 1910. للمزيد أنظر محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح...، المصدر السابق، ص214-215.

وعينته النّظارة العلمية للزيتونة عضوا في اللّجنة المكلفة بوضع فهارس للمكتبة الصادقية (العبدلية)سنة 1906، وهي مكتبة كانت تابعة للجامع الأعظم، ويؤكد ذلك على اهتمام الإدارة وتقديرها لكفاءته العلمية، لأنّ تنظيم مكتبة علمية غنية بالمخطوطات وبأمهات الكتب، لا يمكن أن يوكل لغير رجال عرفوا بالعلم الغزير والاطّلاع الواسع[1]. وبعد سنة من ذلك عُين مدرسا بالمدرسة الصادقية، كأستاذ لمدة ستة أعوام حتى سنة 1912، حينما فصلته إدارة المدرسة، بسبب تغيّبه مدة طويلة، وهي المدّة التي كان فيها الإمام مسافرا إلى الشرق، وإنتدبته أيضا إدارة المدرسة الخلدونية، لتدريس الإنشاء في هذه المدرسة، وفي هذه الأخيرة ألقى محاضرته (حياة اللّغة العربية)سنة 1909، وختم سلسلة محاضراته القيّمة بالقائه آخر محاضرة له بتونس قبل هجرته إلى الشرق نهائيا سنة 1913م وهي محاضرة (مدارك الشريعة الإسلامية وسياستها)، والتي ألقاها بنادي قدماء الصادقية في 25 ماي 1913.

إنّ تقلبه في هذه المناصب التعليمية،كوّن لديه فكرة واضحة عن الواقع التعليمي الهشّ، في جامع الزيتونة، ومن جهة أخرى أكسبه ذلك أيضا شهرة كبيرة وتقديرا عاليا لدى الطلاب، وفي الأوساط الأدبية والعلمية آنذاك، ولعلّ هذه المكانة التي كان يتمتع بها الإمام في الأوساط التّونسية، وحراكه الفكري، ونزعته الإصلاحية، ووعيه الوطني، لم تكن لتخفى حتى عن الفرنسيين أنفسهم، فتسبب له كل ذلك لئن يكون مستهدفا من جبهتين: الدّاخلية و المتمثلة في المعهد العتيق (جامع الزيتونة)، ونقصد هنا علماؤه المحافظين المناوئين لحركة الإصلاح، والجبهة الخارجية والمتمثلة في الإستعمار الفرنسي، حيث جاء في إحدى التّقارير السّرية الفرنسية، التي كُتبت عنه بعد هجرته إلى الشرق عام1913:" أنه كان يتمتع بعلاقات مع أغلب الشباب التونسي...،وإنّ القسم الأغلب من الوجهاء التونسيين يتلقّون منه المعلومات والروح العدائية....، والذي كان دوما يعقد اتصالاته معهم، لأنه كان جدّ محبوب، وجدّمحترم، وجدّمقدّر[2].

والذي يطالع مجلة "**السعادة العظمى**" للإمام، والتي أسسها سنة 1904 يستشفّ بسهولة المنزع الإصلاحي للرجل، ومدى الإهتمام الكبير الذي أبداه بالتعليم، وخاصة التعليم الديني، من خلال المقالات التي كان يكتبها بنفسه في مجلته، أو في غيرها من المجلاّت الأخرى، مبينا أنّ سعادة الأمّة لا تتوافر إلاّ به-

---

[1] مواعدة، المرجع السابق، ص 47.

[2]انظر الملحق رقم 10، ص 456، (تقرير إستخباراتي عن الامام محمد الخضر الحسين).

التعليم–ولا يمكن أن ترقى أمة أغلب أبنائها غير متعلمين لأنه "يصعب على قادتها متى أرادوا توجيهها نحو الحياة الإجتماعية الصالحة أن يجدوها ليّنة القيادة خفيفة الخطأ"[1].

كما أنه أشار وأكّد على دور التعليم والأخلاق الفاضلة في تحقيق سعادة الأمة، في مناسبات كثيرة منها قوله:"سعادة الأمة أن تستنير عقولها وتسمو أخلاقها...، أما إستنارة عقولها فبإقامة معاهد كافية للتعليم...، وأما سمو أخلاقها فلتستقم أعمالها، وتنتظم المعاملات بينها"[2].

وقد جاء في أول مقال إفتتاحي للمجلة، ما يدل على مجاهرته بالمنزع الاصلاحي، حيث قال:"ودعوى أنّ باب الإجتهاد مغلق لاتسمع إلا بدليل ينسخ الأدلة التي انفتح بها أولا". ردّا منه على النّظرة الضيّقة المغلقة، التي كان يروجها المحافظون من شيوخ الزيتونة لكثير من القضايا، منها قضية الإصلاح التربوي والتعليمي، وقد خصص لها ركن ثابت في مجلّته سماه "المباحث العلمية" ضمّنه مقالات توحي من عناوينها مظاهر التّجديد والتطوير والإنفتاح على روح العصر، نسوق منها بعض العناوين: حياة الأمة، التقدم والكتابة، النهضة والرحلة، مدنية الاسلام والعلوم العصرية، الديانة والحرية المطلقة ...الخ[3].

واللافت للنظر أنّ محمد الخضر الحسين، وصف من ركنوا إلى الجمود، ووضعوا الحواجز والموانع أمام كل محاولة للتجاوز، بأنهم "إخوان الأنعام"، ودعا على أيديهم، التي تمتد بالأذى على المصلحين والتنويريين بالشلل، فقال:"رماها الله بالشلل"[4].

ولئن قوبلت تلك المجلّة بالترحاب والحفاوة من طرف أهل العلم والأدب بما يليق ومكانة صاحبها العلمية المرموقة، التي تمتع بها لدى الأوساط العلمية سواء في العالم الإسلامي أو في مكان صدورها تونس، وخاصة في جامع الزيتونة أكبر معهد إسلامي في المغرب العربي، والذي يُعتبر الإمام طود من أطواده العلمية، واستطاعت أن تملأ فراغا كبيرا في ميدان الثقافة الإسلامية في تونس، حتى وصفها محمد المكي بن عزوز–خال الامام–بأنها "مفخرة للخضراء"، إلاّ أنّها كانت من جهة أخرى، مصدر إرتياب للمستعمر الفرنسي، الذي دأب منذ صدورها على محاربتها، وملاحقة صاحبها، ومضايقته بشتى الطرق، حتى تمّ إغلاقها ولم يمض عام على صدورها[5].

---

[1] مواعدة، المرجع السابق، ص222.

[2] المرجع نفسه، ص223.

[3] الحسين، (م.أ.ك)، **الامام وإصلاح المجتمع التونسي**، مج15، ص7504.

[4] المصدر نفسه، ص7504-7505

[5] الحسين، (م.أ.ك)، **السعادة العظمى**، مج12، ص 5812-5813.

وحتى بعد هجرته إلى المشرق العربي واستقراره في مصر لم ينقطع الإمام في إهتماماته وانشغالاته عن قضايا بلده تونس، ففي كتابه **تونس وجامع الزيتونة**، تناول قضايا ذات صلة بالتعليم والتربية في تونس، وبالأخص التعليم الزيتوني ومؤسسة الزّيتونة، من حيث تطوّر هذا المعهد العلمي الكبير منذ تأسيسه، وكذلك من حيث البرامج التعليمية التي كانت متبعة، وأصناف المدرسين، مما يجعل هذا الكتاب من أهم المصادر التي تمكن الدّارس من معرفة تاريخ التعليم الزيتوني عبر العصور،كما تعرض في هذا المؤلف إلى حياة عدد من العلماء مثل "ابن خلدون"،"وأسد بن الفرات"،"ومحمد العزيز بوعتور" وغيرهم من علماء تونس. وهذا الكتاب سيمكن أيضا كثيرا من الدارسين في التّعرف على الحالة العلمية بتونس في مطلع القرن العشرين، وخاصة حياة عدد من العلماء والشيوخ الذين كان لهم دور فعال في تنشيط الحياة الفكرية بتونس[1].

إنّ خبرة الإمام في ميدان التّعليم الزّيتوني، جاءت من كونه كان طالبا، ثمّ مدرسا بنفس المؤسسة إضافة إلى عمله كمدرس في مدارس أخرى كالخلدونية والصادقية، مما جعل صورة التعليم والتربية أكثر وضوحا لديه، وخصوصا صورة التّعليم الزّيتوني وما كان يعانيه من عيوب وإختلالات. ففي عام 1908 راسل هيئة نظّار جامع الزيتونة منبها إياهم إلى النقائص، التي إعترت موّاد التدريس، مطالبا بإصلاحها، ومنها العناية بمادة الإنشاء وكانت رسالته عبارة عن نظم شعري:

مقامكم الجدير بأن يهاب ...ومطلبنا الجدير بأن يجاب

أرى بالجامع السامي بحورا...من العرفان زاخرة عذبا

ولكن الخصاصة في فنون ...تهيج بنا المخافة أن نعابا

فإنّ صناعة **الانشاء** خاست ... بضاعتها فلم تبلغ نصابا

وكيف يعزّ والالفاظ فصحى ...علينا أن نعيد لها الشبابا[2].

كما انتقد طريقة الإمتحان، والمواد الممتحن فيها، منكرا غياب مادتي "الحديث والتفسير"، واقترح أن تبنى الإمتحانات على طريقة المناقشة، فهو أدعى إلى إقبال الطلبة على دروسهم وعنايتهم بها.

وفي محاضرة له بالقاهرة عام 1930 تحت عنوان الحالة العلمية بجامع الزيتونة، نجده يبيّن واقع التعليم بجامع الزيتونة من حيث العلوم، التي تدرس كالتفسير، الفقه، والأصول، النّحو،البيان، القراءات، وبعض العلوم العصرية:كالحساب والهندسة، وأيضا من حيث الكتب الدراسية المعتمدة، خصوصا في مرحلة التعليم العالي

---

[1] مواعدة، المرجع السابق، ص 150.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **ديوان خواطر الحياة**، مج7، ص3233.

مثل" كتاب الجلالين وأسرار التنزيل" في علوم التفسير، "والموطأ"، وصحيح الامام البخاري، والامام مسلم، وكتاب الشفاء، وكتاب العقائد العضدية، والمواقف لقراءة علم الكلام، وكتابي"التوضيح"، "ومختصرابن الحاجب" لقراءة الأصول[1]. ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ الأزهر وجامع الزيتونة، يتحدان في أغلب ما يدرس من الكتب، بمعنى آخر أنّ الثقافة بالمعهدين واحدة أو متقاربة، وأنّ الصبغة الأساسية في زمنه سواء في تونس أو في مصر واحدة، وهي الإقتصار على المختصرات، والإنشغال بالإختلافات اللفظية، مما يعني ضعف المستوى التعليمي العام، والإنحراف في المنهج العلمي والتعليمي، مما يخرج به عن الغاية الأساسية منه، وهي تكوين العقول وتحرير الأفكار.

إضافة إلى ذلك تعاني المعاهد التعليمية في البلدين مصر وتونس ضعفا في تخريج وتكوين العلماء الأكْفاء، حيث يقول الإمام:"الرجال الذين أحرزوا هذه المزايا، واستحقوا بها لقب العالم المصلح ليسوا بكثير، فلو قلبت نظرك في السنين الماضية، وصعدت به إلى عهد غير قريب، ورأيت المعاهد العلمية، إنما تُنبت في العصر الواحد الرجل أو الرجلين، وعلة هذا ما طرأ على أسلوب التعليم من العوج، الذي يقف بالأفكار في دائرة ضيقة، ويحرمها من أن تتمتع بنعمة إستقلالها[2].

2-1-أسباب ضعف التعليم في نظر الإمام محمد الخضر الحسين:

يحصر الإمام أسباب ضعف التّعليم الديني الزيتوني، إلى ثلاث مجموعات من الأسباب: منها ماتعلق بالمضمون الدراسي، ومنها ما تعلق بالشكل والتسيير، ومنها ماتعلق بالأوضاع والظروف السياسية والإجتماعية العامة.

إنتقد الخضر الحسين مضمون المحتوى الدراسي للتعليم الزيتوني بسبب ضعف المعلومات، التي يتلقاها التلميذ، فهي لا تلبي حاجاته من حيث تكوينه الديني والفكري والأخلاقي، ولا تمكنه من إكتساب المؤهلات الحقيقية لحمايته من البدع والأهواء المتفشية في المجتمع، وقد عبّر عن ذلك بقوله:"من دواعي الأسف والأسى أنّ التّعليم الديني الحاضر في المدارس يكاد يكون إسما بلا مسمى، أو جسما من غير روح، إذ هو عبارة عن معلومات هزيلة جدا لا تشبع حاجة التلميذ، ولا تتناول تفنيد الشبهات الطارئة عليه، ولا تفضح أمامه كثيرا

[1] بن سالمة، المرجع السابق، ص 210-211.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **الدعوة الى الاصلاح**، مج5، ص 2444.

من البدع والخرافات المحيطة من حوله ...، ولا يترك أثرا في نفس التلميذ وأخلاقه، وأفكاره، ولا في مظاهره وأعماله[1].

كما إنتقد بشدّة التّغييب المقصود من طرف الإستعمار لمادة التاريخ الإسلامي من برامج التعليم، مثل إهمال سيرة الرسول (ص) وعظماء الأمّة، سعيا منه للقضاء على مظاهر المجد والإقتداء في الحضارة الإسلامية، وإحداث قطيعة بين الشباب الناشئ وتاريخهم وحضارتهم المشرقة، وهو الأسلوب الذي ينتهجه المستعمر ليس في تونس فحسب، بل في مختلف البلدان الإسلامية الخاضعة له، وهو ما أدى إلى إعداد جيل من التلاميذ المسلمين (لا يعرفون من تاريخ نبيهم بقدر ما يعرفون من تاريخ نابليون، ولا يدركون من سيرة عظماء الإسلام وأبطاله على نحو ما يدركون من سيرة مشاهير الغرب ورجاله...)[2].

وأخطر ما تعرض له الإمام في نقده لمضمون البرامج التعليمية الدّينية في الزّيتونة، هو إهمال أو قلّة العناية بمادة القرآن الكريم، وتحفيظه للناشئة، بإعتبار أن هذا النّوع من التّعليم الدّيني كان ولا يزال صمّام الأمان لدى المسلمين الأوائل في حفظ لغتهم من الضعف، وأخلاقهم من الإنحراف، وعقيدتهم من الزّيغ. غير أنّ السّياسة الإستعمارية عملت على ضرب هذه العلاقة بين المسلمين وكتابهم المنزّل، بعدم إعتبار **مادة تحفيظ القرآن** من الأساسيات في التعليم، يقول الامام في ذلك:"إنّ مادة القرآن الكريم قلّت عناية الوزارة بها عن ذي قبل، فأصبحت المدارس لا يتخرج منها من الحفاظ مثلما كانوا يتخرجون من قبل لا كثرة في العدد، ولا جودة في الآداء"[3].

فهذه الأسباب الثلاث تمثل نقصا في المحتوى، نتج عنه خلل في تكوين الطلبة، وفي الجانب المعرفي المتعلق بدينهم، مما سينعكس بالضرورة على تكوينهم النفسي في علاقتهم بهذا الدين، وبتاريخهم وحضارتهم، وحتى على أخلاقهم وسلوكهم.

أما النوع الثاني من الأسباب التي أدّت إلى ضعف التعليم الزيتوني فهي تلك المتعلقة بجانب **الشكل والتسيير**،ومنها عدم إعتبار التعليم الديني بالجامع الاعظم ضمن مواد التعليم الأساسية، ذلك أنّ المواد المقررة في التعليم الزيتوني تنقسم إلى درجات، فهي إما مواد أساسية أو مواد إضافية أو مواد إختيارية، وطبيعي جدا أن تتجه عناية الطلبة بالمواد الأساسية أكثر من غيرها من المواد الأخرى غير الأساسية، لأنها تتحكم في

[1] الحسين، (م.أ.ك)، **الدعوة إلى الإصلاح**،مج5 ، ص 2450.
[2] المصدر نفسه، ص 2452.
[3] بن سالمة، المرجع السابق، ص 215.

نجاحهم وتكوينهم العلمي، ومواد التعليم الديني في الزيتونة لا تعتبر مواد أساسية، لأسباب وأهداف إستعمارية، منها التحقير من شأن الدين، وإضعاف تأثيره في المجتمعات الإسلامية، ومنها المجتمع التونسي. لذلك يقول الإمام محمد الخضر الحسين:"فإنّ الوزارة سلكت بالتعليم الديني مسلك الألعاب الرياضية، فجعلته مادة إضافية لا يحاسب التلميذ عليها، ولا يمتحن فيها، ولا وزن له في نجاحه أو رسوبه، ولا فرق بينه وبين الالعاب إلاّ أنّ الألعاب محبوبة إلى التلميذ بداع من طبيعته، وأما الدرس الديني، فمبغض اليه بدافع من هواه ومجونه"[1].

إضافة إلى عدم أساسية التعليم الديني في البرامج التعليمية، فإنه أُقتصر في تدريسه على مستويات تعليمية دون أخرى، فهو يدرس في المرحلة الابتدائية، وفي جزء من المرحلة الثانوية، ليتضاءل تدريسه في المراحل النهائية من التعليم الزيتوني، يضاف إلى ذلك ضيق الحجم الساعي المخصص للتعليم الديني، فمثلا حصص التفكير الاسلامي، أوالتربية الاسلامية المقررة في البرامج الابتدائية، لا تتعدى حصة واحدة في الأسبوع بمقدار عشرين دقيقة.أما في المرحلة المتوسطة والثانوية فحصة تلك المواد لا تتجاوز ساعة ونصف أسبوعيا، ويرى الخضر الحسين أنّ ذلك فيه إخلالا كبيرا بتكوين الطلبة في جانبهم الديني خصوصا في مرحلة التعليم العالية (إذ أنه في هذا الدور من السّن(المراهقة) والوسط والتفكير أمسّ الحاجة إلى التّدرع بتعاليم الاسلام ...، فهو أخطر الأدوار على الفتى أو الفتاة، وأشدها احتياجا إلى تقوية الوازع الخلقي، وتربية الضمير الأدبي، لِمَكان ثورة الشباب، وطغيان الشهوة، وغلبة الهوى في هذه المرحلة الطاغية، في حياة الإنسان، ومما لاريب فيه:أنه لا قوة تعدل قوة الدين في تقوية الوازع وإيقاظ الضمير)[2].

أما من جهة الشكل، فيوضح الإمام أنّ هناك إنفلات في التّقيد بضوابط **التربية الدينية** من طرف التلاميذ في سلوكهم وهندامهم وأفكارهم، وحسبه أنّ مردٌ ذلك إلى الحرية الشّخصية، التي تمتعوا بها، ويأسف لعدم وجود قوانين ردعية تحدّ من تلك الظاهرة التّسيبية، مثل ظهور الأفكار الملحدة، والتقصير في الشعائر ومنها الصلاة، أو الإفطار في رمضان مع الإستطاعة، وهو ماعبّر عنه في أكثر من مناسبة بقوله:"وإن تعجب فعجب إهمال التربية الدينية الإسلامية في جميع المدارس دون إستثناء، على حين أنّ التربية أهم من التّعليم لأنها هي التطبيق العملي الذي يربي النّفس بالتمرن ويقوّم الأخلاق بالتعوّد"[3].

[1] بن سالمة، المرجع السابق، ص 216.

[2] الحسين، **الدعوة إلى الإصلاح**، مج5 ص 2451.

[3] بن سالمة، المرجع السابق، ص218.

وتراجع التعليم وتردّيه إلى هذا المستوى من الضعف في مضمونه، والإنحلال في شكله وتسييره، لهو نتاج سياسة استعمارية ترمي إلى السيطرة على الشعوب، وإحداث القطيعة بينها وبين هويتها وأصالتها، وإفراغ التعليم من محتواه الديني الهادف. وهو ما نبّه إليه الإمام من أنّ أكبر مساعد للإستعمار على تلك السيطرة، هو تحكّمه في زمام التعليم العام، حيث يسير به على منهج يخرج به الناشئ مزلزل العقيدة، غائبا من سماحة الدين وحكمة التشريع[1].

غير أنّ الأخطر من هذه الأسباب السابقة جميعا، هو وجود إنقسام في الثقافة ونمط الحياة والسلوك، ومرجع ذلك هو إزدواج التعليم في تونس، فهناك التعليم الديني الذي يتم في جامع الزيتونة وفروعه، ويتأثر به الطالب والتلميذ في حياته ومشاعره وسلوكه ونمط عيشه، وهناك التعليم الرسمي، والذي يتمّ في إطار المدارس الحكومية، وهوتعليم مدني بعيد عن الدين، فينشأ التلاميذ في أفكارهم وأحاسيسهم وسلوكهم مبتعدين عن التوجيه الإسلامي، خصوصا وأنّ التأثير الثقافي الفرنسي بالبلاد التونسية، قد أوجد بيئة متفتحة للغاية ومستعدة للتأثر عن طريق التعليم، الذي تتلقاه في مدارسه مثل المدرسةالصادقية[2]. وهوالشئ الذي نتج عنه وجود فئتين مختلفتين ومتعاديتين ثقافيا من أبناء البلد الواحد (ومن هذا الإختلاف بين الثقافتين في المبدأ والغاية والأثر، ساء التفاهم، واشتدّ التناكر بين طائفة المتعلمين تعلما دينيا والمتعلمين تعلما مدنيا)[3].

ويختم الخضر الحسين أسباب وعيوب التعليم في تونس، بالأسباب ذات الصلة بالأوضاع السياسية والإجتماعية، ومنها إنتشار المدارس الأجنبية: الإيطالية والفرنسية تحت طائلة نشر العلم، إلاّ أنّها ترمي إلى نشر الدّيانة النصرانية في تونس وغيرها من البلدان الإسلامية، وهي إحدى وسائل الإستعمار في تحقيق أهدافه التّنصيرية، بدءا بالعمل على محو الذّاتية الإسلامية والهُويّة العربية للتونسيين، في محاولة منه إلى تحقيق التّبعية والتّغريب، وكان في كلِ ذلك يركز على تحوير برامج التربية والتعليم والثقافة، وفي تغيير طبيعة العلاقة الإجتماعية بين التونسيين، والتنكر لوعوده –الاستعمار–ولمواثيقه الدولية، ومنها التّنحي عن المبدأ السياسي العام الذي تبنته–فرنسا– وهو مبدأ "لائكية الدولة"، ويجعلها تتخذ من الدين خادما لخطتها السياسية خارج حدودها وهو

---

[1] الحسين، (م.أ.ك)، **رسائل الاصلاح**، مج5، ص 2175.
[2] القصاب، المرجع السابق، ص 294.
[3] الحسين، (م.أ.ك)، **الدعوة الى الاصلاح**، مج5، ص 2466.

ما عبر عنه وزير الخارجية الفرنسية أمام البرلمان، عندما وقعت المناقشة حول فصول من الميزانية، تتضمن العناية بالجمعيات التبشيرية والإعتراف بها إذ يقول:"إن فرنسا غير متديّنة داخل حدودها، وإنها متدينة في الخارج"[1].

وقد نبّه الإمام إلى خطر هذه المدارس مرارا، ودعا إلى مقاطعتها (هذه المدارس التي يفتحها الأجانب في أوطاننا بإسم العلم، ويغفل بعض المسلمين عن سريرتها، فتأخذهم بمظاهرها حتى يسلّموا أطفالهم، وهم على الفطرة، إلى من يصبغ هذه الفطرة بسواد، وينزع منها روح الأدب، الذي يجعلهم أولياء لعشيرتهم نصحاء لأمتهم)[2].

كما يشير في نفس الإطار إلى ظاهرة أخرى، تفشّت بين الطلبة، وهي في حدّ ذاتها غريبة عن المجتمع التونسي، تمثلت في إنتشار الفكر الإلحادي، خصوصا بين صفوف أولئك الذين درسوا بمدارس الإستعمار، وتشبعوا بثقافته في تونس وفي فرنسا، وترقوّا فيما بعد في المناصب التعليمية والإدارية، حتى صار لهم دور في صياغة برامج التعليم، ولكنهم أهملوا التعليم الديني، وانحرفوا بالتعليم المدني. وهكذا فقد إجتمعت هذه الأسباب ليسقط التعليم في حالة من الضعف والرداءة[3].

2-2 المعالجة الإصلاحية للتعليم عند الإمام الخضر الحسين:

إنطلاقا مما سبق، فإنّ الخضر الحسين يدعو إلى ضرورة إصلاح التّعليم في جميع مراحله وعلى أسس منها:

- الدعوة إلى الجمع بين العلوم الشرعية، والعلوم الفلسفية أو المادية، من منطلق أنّ الشريعة الاسلامية لا تقف حائلا دون الإستفادة من هذه العلوم، خصوصا بعد تهذيبها بما يتوافق مع العقل والشرع، ذلك أنّ كثيرا من علماء الإسلام المشهورين، قد جمعوا بين علوم الشرع والعلوم الفلسفية، حيث يقول في ذلك:"وأصبحت ترى علوم الشريعة وعلوم الفلسفة المعقولة، يلتقيان في النفوس المطمئنة بالإيمان، وتسنى للتاريخ أن يحدثك عن كثير من علماءالإسلام، ويصفهم بأنهم جمعوا بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية كالغزالي وإبن رشد، وأبي عبيدة مسلم بن أحمد الأندلسي، وهو أوّل من إشتهر في الأندلس بعلم الفلسفة، وكان مع هذا صاحب فقه وحديث"[4].

[1] البشير المنصوري،"الشعور الديني، وأثره في توجيه النضال الوطني في تونس خلال الثلث الاول من هذا القرن"، الهداية، ع4، السنة 19(4 ديسمبر1994-31جانفي1995)، ص62.

[2] بن سالمة، المرجع السابق، ص220.

[3] المرجع نفسه، ص221.

[4] الحسين، (م.أ.ك)، **الدعوة الى الاصلاح**، مج5، ص 2347.

وفي نظر الإمام، أنّ عدم الإلمام بعلوم الدين، هو مايفتح الباب أمام الطعن في العلوم الفلسفية من جهة، ويرى من جهة أخرى أنّ المعرفة السطحية بالفلسفة وعلومها، وإستخدام حججها في غير موضعها، الذي تتعارض فيه مع النّص الشرعي، قد يبعث في نفس المتعلم الشّك والرّيبة حيال الدين أو الفلسفة وعلومها، يقول في ذلك الإمام "فبلاء أبناء المسلمين الآن من أحد رجلين: رجل يتعلق بآراء المنتمين إلى الفلسفة، لا يفرق بين جيدها وزائفها، حتى إذا لقي في الدين ما لا يوافق تلك الآراء الزائفة يخالطه الرّيب والجحود، ورجل يدرس الفلسفة ولكنه لم يدرس الدين في طمأنينة، ولم يبحث في حقائقه بنظر فاصل، فيتوهم أنّ بعض نصوص الدين أو أصوله لا يطابق المعقول"[1]، وهو مايدل على ميل الإمام الخضر الحسين إلى إعمال العقل عند دراسة المسائل، وإستحسانه للنقد البنّاء، ومناقشة الآراء،كما نفهم دعوته أيضا إلى تنشئة الجيل الصاعد من التلاميذ والطلبة على الإجتهاد التنويري، وإستخدام العقل للوصول إلى نتائج إيجابية،كما يحث الإمام الشباب على الإقتداء بالمفكرين العرب المسلمين، الذين لم يهملوا العقل في أعمالهم وإجتهاداتهم مثل الغزالي وابن رشد...وغيرهم[2].

– يشترط الإمام **الكفاءةالعلمية** فيمن يتولى أمر التعليم، سواء في وضع البرامج، أو تدريس المواد، أو تسيير شؤون المدارس والمعاهد، فحسبه أنّ جميع هذه الخطط(المناصب) لها أثرها المباشر في التعليم، في رقيه أو إنحداره، وفي بعده عن الدين أو قربه منه، وفي إصلاح العقيدة أو زيغها.كما أنّ لها التأثير المباشر والخطير في صناعة الجيل الذي سيحمل رسالة الأمّة[3]، خصوصا وأنَ الإمام الخضر الحسين قد عانى في حدّ ذاته من تحيّز وظلم هيئة النّظارة العلمية له، حينما تقدم للمناظرة للطبقة الأولى من المدرسين، وأنه لم يجد حقه حسب شهادة زميله الطاهر بن عاشور، وانحازت النّظارة لأحد المترشحين، ولهذا قال الامام الخضر شعرا بعد اقصائه من إمتحان المناظرة يقول فيه:

عجباً لهاتيكَ النّظارةِ أصبحت.... كالثوبِ بينَ أناملِ (القصّارِ)

وأناملُ (القصّارِ)تعبثُ مثل.... آلات تحرِّكُها يدُ(النَجار)[4]

---

[1] الحسين، المصدر السابق، ص2348.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **الإرث الفكري للإمام محمد الخضر الحسين**، مج13، ص6509.

[3] بن سالمة، المرجع السابق، ص 235.

[4] القصّار والنّجار، هم من كبار شيوخ جامع الزيتونة، وأعضاء لجنة النظارة العلمية للزيتونة، التي أقصت الإمام من منصب مدرس من الطبقة الأولى.للمزيد أنظر: الحسين، (م.أ.ك)، **الإمام واصلاح المجتمع الاسلامي**، مج15، ص 7410.

- كما حثّ أيضا على أن تكون **برامج التعليم معدّلة تعديلا، يتناسب مع قدرات التّلاميذ** في سنهم وتفكيرهم، وفي نوع دراستهم ومستقبلهم، وأن تتدرج البرامج التعليمية في معلوماتها من المرحلة الإبتدائية للتلميذ إلى غاية مرحلة التّخصص، وهي المراحل النهائية من التّعليم الثانوي. وإبتداء من هذه المرحلة يقع التمييز بين الإختصاصات، فيُدرج لكل إختصاص ما يناسبه من المعلومات. ويكون حينئذ لهذه البرامج أثر في تكوينه العلمي والفكري والأخلاقي والسلوكي، فيضمن للجميع القدر المشترك من العلوم الدينية، وغيرها من العلوم الأخرى على أن يتفاوت هذا القدر من إختصاص إلى آخر[1].

- وفيما يخص **التاريخ الإسلامي**، ونصيبه من التعليم، شدّد الإمام على ضرورة أن يُعنى بدراسته، دراسة حيّة وواسعة، تطبع في نفس التلميذ طابعا لا يمحى من الإعتزاز بدينه، والإعتداد بأسلافه، والإجلال لأبطال أمته، والطموح إلى ترسّم آثار السلف الصالح في التوثب والنهوض، والتشبه بهم في كافة مناحي الحياة، حتى يتبين شباب اليوم مدى إسهام السلف الصالح في تشييد الحضارة الإسلامية وإبداعاتهم في جميع المجالات، وذلك للحفاظ على التواصل بين الشباب وتاريخهم الإسلامي المشرف، يقول الإمام في ذلك: "ولتعمل(الوزارة) من الآن على العناية بدراسة العظماء والعظيمات في الإسلام، ولنهتمّ اهتماما ممتازا بسيرة الرسول الأكرم(ص) فإنّ الحياة الفاضلة الشّريفة، والأخلاق العالية المشرقة والآمال القومية العزيزة، كلّ أولئك لا يمكن أن ندركه إلاّ من وراء هذه الدراسات الخصبة العليا التي ملأ أصحابها آفاق العالم بالهدى والرحمة، والعلم، والحكمة، والسلام، والإسلام"[2].

- الدّعوة إلى **الإهتمام بالأخلاق والتّربية** في صفوف الناشئة التونسية، ولا يتم ذلك حسبه إلاّ في إطار المؤسسات التربوية، عن طريق غرس القيّم الأخلاقية، وترسيخها لدى التلاميذ منذ المرحلة المبكرة من حياتهم، لأنّ الطفل يولد على الفطرة، والشرور ليست صفة جبلّية في الإنسان، فمن نشأ نشأة صالحة كان صالحا، ومن نشأ في الفساد يكون فاسد الذوق، لايخضع لسلطان الأحكام الدّينية، ويوضح الإمام تلك القيم الأخلاقية ومنها: عزّة النّفس،وقوة الجأش، وأصالة الرأي، ولعلّ أهم قيمة أخلاقية وتربوية أكّد عليها الإمام هي"**كِبَرُ الهمّة**" لأنها سجيّة من سجايا الدين، تردع النّفوس عما نهى الله، وتغلق أبواب الفسوق والملاهي

---

[1] الحسين، (م.أ.ك)، **الدعوة الى الاصلاح**، مج5، ص 2454.

[2] المصدر نفسه، ص 2476.

وتعلو بها لتقف على أسرار الهداية. والإمام يرى في أصحاب هذه النفوس الأبيّة، مصابيح (تستضيء الأمّة بأنوار عقولهم، وأمّا من ضعفت هممهم، فإنهم ينزلقون بها إلى الحضيض والرذائل)[1].

ولم يكتف الامام في تخصيص دعوته التربوية بالتلاميذ والناشئة فحسب، بل كان يرى وجوب تعميم التربية بين طبقات الأمة، لأنها أساس الحياة، وعماد كل تقدم. يقول الشيخ محمد الخضر الحسين في ذلك :"وخاتمة المقال أنّ تعميم التربية بين طبقات الأمّة شئ واجب، لا ينتظم لها العيش الناعم بدونه، ولا تشرق صحائف تاريخها بسواه"[2].

وفي نفس الوقت إنتقد الطرق التربوية والبيداغوجية المعتمدة في التعليم وخصوصا في مرحلة التعليم الإبتدائية، والقائمة على نظام العقوبات البدنية القاسية، أين يلجأ المؤدب إلى أسلوب الضرب لتأديب الصبيان، والتي لا تزيد حسبه التلاميذ إلاّ نفورا من التعليم، حيث يروي الإمام في إحدى الحالات التي وقف عليها فيقول: "إنشقّ صدري أسفا لأحد المعلمين، إذ كان لا يضع العصا من يده، ولا يفتر أن يقرع بها جنوب الأطفال وظهورهم بما ملكت يده من قوة"[3].

وقد عالج الإمام هذه السّلبية التربوية برؤية إصلاحية، تنمّ عن عمق غوره في علوم التربية وفنونها، والتي أوضحها من خلال خطبة ألقاها ببلدة بنزرت، حينما كان قاضيا بها، أكدّ فيها ضرورة الرفق بالصبيّ، وعدم زيادة المعلّم-إن إضطر إلى ضربه-على ثلاثة أسواط، ومنع المعلمين من إتخاذ "آلة ضرب" مثل عصا اللّوز اليابس أو الفَلَقة، وقد أثارت عليه هذه الخطبة ردود رافضة لها، من طرف أحد المعلمين بحجة أنّ هذه الآداب التربوية، ستزيد المتعلمين الصبيان جسارة وتعنتا ضد معلميهم[4] .

- نظرا لخلوّ التعليم الزيتوني على عهد الإمام من **العلوم العصرية**، والتي يعتبرها طريقا مؤديا إلى التقدم والرقي، وفي إطار عصرنة التعليم والإنفتاح على منجزات الغرب، يدعو الإمام إلى الإهتمام بتعليم أبناء الوطن العلوم الصناعية، لأنها سبب القوة وإزدياد الملك والثروة، إذ يقول في ذلك: "وهكذا سائر الصنائع التي تمس الحاجة إليها، ينبغي الأخذ فيها بالطرق التي هي أيسر كلفة، وأربى فائدة، وقد حكم العيان بأنّ الآلات الجديدة حققت كثيرا من الأعمال التي لا تبلغ غايتها إلاّبشقّ الأنفس"[5].

---

[1] الحسين، (م.أ.ك)، **الإمام وإصلاح المجتمع التونسي**، مج15، ص 7494.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **السعادة العظمى**، مج12، ص 5882.

[3] الحسين، (م.أ.ك)، **الإمام وإصلاح المجتمع التونسي**، مج15، ص 7475.

[4] نفسه.

[5] نفسه، ص7496.

وبالنّظر إلى أهمية هذه العلوم، أفردت لها مجلة السّعادة العظمى مقالا خاصا بعنوان"**مدنية الإسلام والعلوم العصرية**" مما يوضّح أنّ الإمام ومنهج المجلّة، لا يعاديان هذه العلوم، بل يدعوان إلى الأخذ بها، تأسيّا في ذلك بالسلف الصالح الذي إنتفع بالعلوم المعاصرة وقتئذ من أي جهة صدرت، شريطة أنهم محصّوها بتطبيق مقياس الشريعة الإسلامية عليها[1].

من خلال ماسبق يتضح لنا أنّ الامام سلك مسلكا تجديديا في نظرته الإصلاحية للتعليم من خلال المواضيع التي طرقها في مختلف آثاره، وخصوصا في مجلّة السّعادة العظمى، التي دعت إلى فتح باب الإجتهاد والتّجديد عاليا، رغم معارضة التّيار المحافظ لها من أعلام الزيتونة، وفتحت صفحاتها لأقلام زيتونية مرموقة ذات نزعة تجديدية أمثال الشيوخ محمد الطاهر بن عاشور، والشيخ محمد النخلي، والشيخ محمد النّجار والشيخ بلحسن النجار. إيمانا من صاحبها أنّ فتح باب الاجتهاد في الإسلام وفي أحكامه وأساليبه نابع من أنّ هذا الدين صالح لكل زمان ومكان لذلك يقول الإمام:"إنّ دعوى أنّ باب الاجتهاد قد أغلق، هي دعوى لا تُسمع إلاّ إذا أيدها دليل يوازن في قوته الدليل الذي إنفتح به باب الإجتهاد أولا"[2].

3-رؤية عبد العزيز الثعالبي

لقد إهتم الثعالبي بمشاكل التّعليم والتّربية، منذ شبابه الباكر، وأيّد بدون تحفظ الحركة التي قام بها طلبة جامع الزيتونة سنة 1910، للمطالبة بإصلاح نظام التعليم الزّيتوني، وسخّر النّشرة العربية من «جريدة التونسي» التى كان يشرف عليها، للدفاع عن قضيّة الطلبة، والتّهجم على شيوخ الزيتونة المتزمتين المعارضين لكل إصلاح. وحينما ألّف كتابه الذّائع الصّيت «تونس الشهيدة» سنة1920، خصص فصلا هاما منه لشؤون التّربية والتّعليم[3]. وأثناء إقامته بالمشرق بين 1923 -1937 تحدث عن مشاكل التعليم الزيتوني في تونس في عدة مقالات نشرها في بالخصوص في جرائد مصرية منها: جريدة "السياسة المصرية"، وصحيفة "كوكب الشرق"[4].

وقد شغل الجانب التربوي في فكر الثعالبي حيّز كبيرا، لأنه يعتبر العلم مقوّما أساسيا في نهضة الأمم، ولعلّ من أسباب التّخلف التي سادت الحياة العامة عند العرب والمسلمين، وإتفق حولها المؤرخون والمفكرون

---

[1] الحسين، المصدر السابق، ص 7496.

[2] الحسين(م.أ.ك)، **الإرث الفكري للإمام محمد الخضر الحسين**، مج13، ص 6345.

[3] الثعالبي، تونس الشهيدة...، ص 53-69.

[4] الساحلي،" الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتفكيره الاصلاحي"، المقال السابق، ص57.

هي إهمال الجانب العلمي والتربوي، بالإضافة إلى أسباب أخرى مثل إستبداد الحكام، وعدم مسايرة التّجديد والإرتقاء، ويرى هؤلاء المفكرون أنّه لا دواء لعلّة الجهل إلاّ بالعلم، وإنشاء المدارس[1].

ففي كتابه «تونس الشهيدة»، يبين الثّعالبي حالة التّعليم المزدهرة بتونس قبل حدوث الحماية الفرنسية، فيقول:"كانت تونس موئل ثقافة وحضارة لامعتين. وكان الزائرون يجيئونها من أطراف العالم الإسلامي الأربعة ليتزوّدوا من منهلها المعرفة الكريمة"[2]. ويضيف إلى ذلك أنّ الحضارة التّونسية زخرت بعلماء ومفكرين أفذاذ، منهم إبن الجزّار، وإبن الشّرف، وإبن رشيق من نقّاد الأدب، وإبن خلدون في الفلسفة والنقد، وإبن عرفة في الفقه. ويذكّر بدور الحكام التونسيين -خصوصا في القرنين: الثامن والتاسع عشر-في إنتعاش الحياة الثقافية وخصوصا التعليم الزيتوني، عن طريق التنظيمات والتراتيب، التي خصّوا بها التعليم، مثل ترتيب 1842 على عهد أحمد باشا، وترتيب1870، وترتيب1875 هذا الأخير الذي أنشئت بموجبه المدرسة الصادقية، وأقرّ إدخال العلوم العصرية والفلسفية في مناهج التّعليم، وأعفى الطلبة المتفوقين من بعض الإلتزامات كضريبة المجبي، والخدمة العسكرية خلال مدة الدراسة في الجامع الأعظم[3].

وقد كان التعليم مجانيا في جميع مراحله، ويوجد في البلاد التونسية ما يزيد عن الخمسة عشر كليّة(ثانوية) ومائة وعشرون مدرسة إبتدائية، وثلاثين أستاذا جامعيا ذا كرسي، وستين من حملة الاجرجاسيونagregation، وقد كان في العاصمة تونس ما يزيد عن الاثنين والعشرين بيتا للطلاب، فيها حوالي خمسائة غرفة لسكن الطلاّب المعوزين، ويروي المؤرخ أحمد بن أبي ضيّاف المعاصر لتلك الفترة:"إنّ أية قرية لم تخلُ من مدرسة ابتدائية"[4].

وفي ظل الحماية الفرنسية، تغيّرت صورة التعليم في تونس باتجاه الأسوأ، حيث وضعت معاهدة المرسى سنة 1883 أمر التعليم بيد الفرنسيين، وبسبب ذلك أصيب التعليم الوطني باضطهاد حكومي لا يرحم، حيث عمدت حكومة الحماية إلى ضرب المؤسسات التعليمية القائمة بدل المساعدة على تطويرها، وإتخذت موقفا اقصائيا من الثقافة القومية للتونسيين كاللّغة العربية والتاريخ الإسلامي، لأنها أدركت أنّ هذه الثقافة من طبيعتها أنها تحفظ وتنمّي في الشعب التونسي مفهوم شخصيته، فيصبح بالتالي"مشروع إستعمار"

[1] بوالخضرة، المرجع السابق، ص 139.

[2] الثعالبي، المصدر السابق، ص 53.

[3] المصدر نفسه، ص 55.

[4]نفسه، ص 56.

البلاد في غاية الصعوبة[1]، فتحطمت من جرّاء ذلك تلك النّهضة العلمية، التي كانت تعيشها الإيالة التونسية قبل الحماية الفرنسية.

والأرقام الإحصائية، التي يقدمها كتاب «تونس الشهيدة»، لدليل واضح على سياسة الحيف والجور الفرنسية، التي طبعت واقع التّعليم في تونس مع مطلع القرن العشرين، وبالإضافة إلى تلك المأساة التعليمية، فإنّ سلطة الحماية أهملت التعليم من حيث التمويل ، فأضحى يعتمد على موارده الخاصة، مما تدفعه الجمعيات الخيرية، وما يقدمه أولياء الطلاب، فوصل إلى حالة من البؤس المقصودة من الإستعمار، وحتى المدرسة الصادقية التي كانت إحدى إنجازات المصلح خير الدين الهامة في المجال التعليمي قبل الحماية، تحول فيها التعليم عن غايته التي كانت تتمثل في إعداد نخبة فكرية متحررة، وحصر الإستعمار مهامها في تخريج المترجمين السيئين لجهاز البوليس أو الوظائف الدنيا في الادارة، وتراجع عدد الطلاب، الذي بلغ مائة وخمسين بين داخلي وخارجي في بدايتها إلى 75 طالبا سنة 1907، وانتقل تعليم العربية فيها من يد الأساتذة التونسيين إلى أساتذة فرنسيين، وتدنى عدد أولئك المدرسين التونسيين، حتى تراجع في بضع سنوات إلى الثلاثة فقط، كما إستغلّت الإدارة الفرنسية عائدات المدرسة الصادقية المقدرة بـ 50000فرنكا سنويا في بناء أوشراء مدارس خاصة بالمعمرين، فمثلا أنفقت من مال هذه الكليّة سنة 1913ما يقارب 800000فرنكا لشراء ثانوية تونس و500000فرنكا لبناء ثانوية للبنات الفرنسيات و60000لبناء "فيلا" لمدير التعليم الفرنسي[2].

وفي سنة 1919كانت توجد291 مدرسة إبتدائية منها ستون مدرسة فقط لصالح التونسيين، حظّ الطلاب التونسيين فيها هو9000 طالب أي مانسبته0.4%من عدد السكان الإجمالي، وتبيّنَ من عدد المجندين التونسيين للخدمة العسكرية عام 1917 والمقدر عددهم بـ 15000 شاب، أنّه لايحسن القراءة باللّغتين الفرنسية والعربية منهم سوى52شابا فقط، أي ما نسبته 0.34% [3].

وكان من نتائج هذه السياسة تنامي الرفض التونسي لها، وظهور حركات إحتجاجية عارمة بين السكان الذين حرموا من تعلم ثقافتهم، وفي مقدمتها لغتهم، وكانت الإدارة الفرنسية في الغالب تحول دون قيام أي حركة تعليم أو إحتجاج لصالح التونسيين.

[1] الثعالبي، المصدر السابق، ص58.

[2] نفس المصدر، ص 62-63.

[3] نفسه، ص64.

3-1-مصادر وخلفيات(منطلقات) إنتقاد الثّعالبي للتعليم الزيتوني:

لقد إنتقد الثّعالبي بقوة هذا الواقع التعليمي المزري، في ظل إدارة الحماية، وإدارة العلوم والمعارف التابعة لها، والتي كانت تشرف رأسا على التعليم الرسمي والعربي منذ تأسيسها عام 1883،حيث يقول:"إنّ التعليم الرسمي الذي يُقدّم لنا كي يكون أساسا لثقافتنا الوطنية هو بعيد عن طبعنا...،إنهم يغرسون في أبنائنا إحتقار حضارة آبائهم وتاريخ وطنهم، ويملأون رؤوسهم بكلمات فرنسية لا يدركون معناها ومجناها إلاّ إذا ترجمت إلى الفاظ عربية فجّة، وعندما يحملون الشهادة الإبتدائية، يتركون الدراسة وليس في عقولهم أو ذاكرتهم إلاّ نتف من قوائم لفظية مختلفة فارغة من المعنى، بعد أن يشوه حسهم الاجتماعي"[1].

أمّا نظرته إلى التّعليم الزّيتوني على وجه الخصوص، فكانت لا تخلو من إنتقاد عميق لمناهجه وعلومه، وأساليبه التربوية، خصوصا وقد سبقت له الدراسة بالزيتونة دون أن يكمل مساره التعليمي لأسباب يذكرها هو نفسه، منها أنّ طريقة التعليم المتبعة يومئذ لم تكن تُرُقه لإعتمادها "على حشو الدماغ بالحفظ دون فهم"[2].

وقد عانى كثيرا من تلك الطريقة في دراسته الأولى على يد أسرته، فهو يقول عن تلك المعاناة:"كان يشقّ عليّ تكرار ماحفظته واستظهرته في كل ليلة أمام الجدّ في حياته، وأمام الوالد بعده على مدى ثلاث أعوام، لا يكفي إجهاد أعصابي نهارا في الحفظ حتى أضافوا لها الإجهاد في التكرار ليلا(...) حتى سئمت الحياة من التكرار"[3]، وتواصلت تلك المعاناة من حفظ المتون وحشو الدماغ بها مع أخي الأكبر في مستوى أعلى، يضاهي ما كان يدرّسُ آنذاك بجامعة الزيتونة"، وهو مايزال صبيا (في سن العاشرة). ولم يكن ينقص حينئذ التلميذ الثعالبي الذكاء وإنما أعياه الحفظ دون فهم إلى حدّ الارهاق، فحصل ماكان يخشاه (إذ بدت عليه عوارض الهزال والضعف)[4].

هذه بعض العيّنات من الأساليب التربوية، التي أفصح عنها الثعالبي في بداية تعلّمه، وأبدى من خلالها موقفه المستنكر لتلك المنظومة التعليمية، التي تدرّج في مراحلها إلى مستوى ماكان يدرّس في جامع الزيتونة، وهو ما يزال صبّيا، فأرهقه الحفظ حتى في مسائل فقهية، لا تناسب سنّه وتنتظره في الجامعة الزيتونية، فلم يخف نفوره منها بعد أن إستوعبها صغيرا، فراح يبحث عن بديل ثقافي سرعان ما إكتشفه في المطالعة الحرّة

---

[1] الثعالبي، المصدر السابق، ص65.

[2] خالد، عبد العزيز الثعالبي...، ص49.

[3] المرجع نفسه، ص 49.

[4] نفسه، ص50.

في مكتبة جدّه، من خلال ما إحتوته من كتب الأدب والتاريخ والسياسة، ومجموعات الجرائد التونسية والمشرقية، ليكوّن نفسه تكوينا عصاميا، أكسبه طلاقة في اللّسان، وإشعاعا ثقافيا مميزا. ونفس الموقف نجده عند الطاهر الحدّاد من مناهج التعليم الزيتوني التي وصفها بالضعف (الذي كاد يشملها، ويبعدها عن الجدوى وروح العصر، وأضحت عاجزة أن تبلغ بالانسان درجة فهم الحياة الحاضرة، وأن تمكنه من وسائل العمل ما يكفيه للعيش)[1].

إنّ سيّادة العلوم النقلّية، وغلق باب الإجتهاد في المنظومة الزّيتونية في جيل الثعالبي والحدّاد، قد نتج عنه تقييد الفكر، وتعطيل الإبداع والتجديد في مضامين التعليم الزيتوني وأساليبه التربوية، حتى أنّ المتظاهر بشيء من الرّأي المخالف للمألوف السائد، عُوتب أو نبذ، وهي المعاملة ذاتها التي تعرض لها كل من الطّاهر الحدّاد والثّعالبي لما أصدرا كتابيهما "المرأة في الشريعة والمجتمع"و"روح التحرر في القرآن"[2].

فلا غرابة إذن أن يهجر الثعالبي التعليم في الزيتونة من دون أن يحصل على "التطويع"، إيمانا منه بمحدودية المنظومة التعليمية التقليدية للزيتونة، التي إستمرت على حالها قائمة على تفضيل العلوم النقلية على العلوم العقلية، ومعتمدة على الحفظ والسرد، وتغييب النّقد، والإبتعاد عن العلوم العصرية.

إنّ نقمة الثعالبي على برامج التعليم الزيتوني، هي التي جعلته بعد ذلك وقد أصبح زعيما، أقصد في سنة 1910يقف مناصرا رفقة صديقه "علي باشا حامبة" لحركة طلبة الجامع الأعظم، من أجل إصلاح جوهري لنظام التعليم الزيتوني.

فكانت ثورته الأولى إذن ضدّ حالة جمود الثقافة الإسلامية وهزالها كما لمسها في برامج جامع الزيتونة منذ مطلع القرن العشرين، أي بعد فشل مشروع خير الدين الإصلاحي سياسيا، وإستمرار الحكم المطلق الإستبدادي(البايات)، ثم خضوع البلاد للإستعمار الفرنسي، الذي دفع بكثير من رواد الحركة الإصلاحية التونسية إلى الهجرة، وتعاظم نفوذ التّيار المحافظ في الوسط الزيتوني في ظل طبيعة السلطة القائمة يومئذ ليس فقط في تونس فحسب بل في كل الأقطار الإسلامية، والتي يعتبرها الثعالبي إحدى عوامل التخلف، وعائقا كبيرا أمام جميع محاولات الإصلاح والتقدم والتنوير والتجديد، فهي سلطة مطلقة إستبدادية تحمي جميع مظاهر الفساد، وتدافع عن الإنحراف والتحجر الديني، والركود الثقافي.

[1] الحداد، التعليم الاسلامي...، ص 29.

[2] خالد، المرجع السابق، ص ص50-53، وينظر أيضا: الطويلي، الزعيم عبد العزيز...، ص42-43.

فهذا العامل السياسي له إرتباط حتمي بالواقع الإقتصادي والإجتماعي والثقافي المتدهور، فلا مناص إذن في منظور الثعالبي أن يكون هناك تلازم بين التّجديد الدّيني والاصلاح التّربوي والإصلاح السياسي[1].

وكانت حركة الإصلاح التّربوي لدى الثّعالبي، تستمد روحها من معاني الإصلاح التي بثها جماعة خير الدّين التّونسي، وتستلهم كذلك مقاصدها من أغراض الدّعوة الإصلاحية السّلفية القائمة وقتذاك بالمشرق العربي، مع روّاد النّهضة الذين ذاع صيتهم بربوع البلاد الإسلامية:"جمال الدّين الأفغاني" و"محمد عبده" و"محمد رشيد رضا"،وانتشرت أفكارهم بما كانوا يؤلفونه من الكتب، ويكتبون من المقالات في الصّحف والمجلاّت، لاسيّما في مجلتي"المنار" و"العروة الوثقى"،اللتين كانتا لهما بتونس تأثير في توجيه النّخبة الفكرية الإصلاحية، وبالأخصّ في صفوف الطّلبة الزّيتونيين والصادقيين.

وقد تأصّلت هذه الصّلة الفكرية والروحية بين النّخبة التّونسية والإصلاحية المشرقية بعد الزيارتين اللّتين قام بهما الشّيخ"محمد عبده" إلى تونس سنتي1884،و1903[2]،وقد تأثر التونسيون كثيرا بالنّظرة الإصلاحية العبدوية –خصوصا من خلال محاضرته التي ألقاها بالخلدونية (العلم وطرق التعليم)– القائمة على طرح جديد في مناقشة قضايا الإصلاح عامة والتعليمي منه خاصة، بنبذ سبل البحث التّقليدي، وتوخيّ مناهج في التحليل والتعليل مستمدة من التّنظير العقلي والإجتهاد، فأثارت هذه المواضيع الجديدة حفيظة المحافظين، وتوجّسهم من إقبال جموع الطلاّب على تلك الأفكار والمبادئ وبالخصوص أولئك الطلبة من جيل الثعالبي[3].

ولذلك، أُتُّهِم الثّعالبي على حدّ السواء من طرف صحافة سلطة الحماية، وتيّار المحافظين بأنه «طالب مشهور بسوء السيرة والأخلاق»، «ومارق عن الدين ومتفلسف خبيث»، واستحكمت عداوة هؤلاء ضده، وأيضا ضد «جماعة التونسي» التي كان يقودها إلى جانب"الثعالبي"، "علي باشا حامبة" باعتبارهما مُحركا

---

[1] الحبيب الجنحاني، "الشيخ عبد العزيز الثعالبي رائد بارز من رواد الحركة الاصلاحية"، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون: **الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني**، ط1،سلسة آفاق إسلامية، ع4، (ماي 1993)، تونس، وزارة الشؤون الدينية التونسية، ص36-38.

[2] لم يلتق الثعالبي بالإمام محمد عبده حينما زار تونس للمرة الثانية عام 1903 لأن الثعالبي حينها كان في زيارة الى المغرب الاقصى التي مكث بها أربعة أشهر في مهمة سياسية، حيث قال الثعالبي في ذلك: "وكنت لسوء الحظّ مسافرا في المغرب الأقصى في مهمة سياسية فلم ألتقِ به". للمزيد أنظر: الخرفي، لمرجع السابق، ص 144.

[3] الدشراوي، "بعض مواقف الصحافة الفرنسية الاستعمارية من عبد العزيز الثعالبي"، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون، المرجع السابق، ص 58-59.

المقاومة في صفوف الزّيتونيين، وقد أصبح جامع الزّيتونة في نظر سلطة الحماية وصحافتها* منطلقا للدعوة الإنفصالية ومعقلا لمعالم الشخصية التونسية[1].

3-2-لماذا طالب الثّعالبي بإصلاح التعليم الزيتوني؟

إنتقد الثّعالبي التّعليم الزيتوني بعدم التكوين الكافي لطلبته، خصوصا أولئك المتخرجين منه بشهادة التّطويع، والتي يراها غير جديرة لكي ينتصب صاحبها لبعض الوظائف القضائية(سلك العدليّة)، والتي لها تأثير يومي في حياة التونسيين، وذلك بسبب محدودية تكوينهم العلمي، فهو يتساءل: "يا حضرات القضاة: هل الأحكام التي درستموها في الجامع الأعظم هي التي تقضون بها في المحاكم على الناس؟أم أنّكم تتبعون فيها قوانين المحاكم الفرنسية؟وهل إذا عُرضت عليكم قضايا لها صلة بقواعد التحقيق الجنائي، وأحكام الجنح والمخالفات والتفليس والتجارة، لم يسبق لكم فيها حكم، لا تسترشدون برأي المدير (أي مدير العدليّة وهو فرنسي)...؟"[2].

وعلى النقيض من ذلك، يعتبر الثعالبي خريجيّ االصادقية، أكثر أهليّة لمنصب القضاة الشرعيين، وهذا لأنّ "أكثريتهم تخرجوا بملمح «الموظفين الإداريين»، ولم يقتصروا في تكوينهم على ما درسوه بالصادقية فحسب، بل إشتغلوا على نفقتهم في تحضير الشهادة العليا (البكالوريا)، التي تعتبر بمثابة السّلم لطلب الفنون العالية. وهؤلاء يمكنهم دون غيرهم أن يتّبعوا دروس الحقوق ويحصلوا على شهادة التبريز، وهم الذين نطالب بترشيحهم لمنصب القضاء..."[3].

يتبين لنا من خلال عرض نظرة الثعالبي الإصلاحية للتعليم الزيتوني، أنه كان يصبو إلى تحديث مجتمعه وتنويره واصلاحه وتربيته على حبّ الحرية في تلقيّ العلوم، على إختلاف فروعها، بما فيه القضاء لأنه كان يرى في القضاء الشرعي في تونس مهنة ومنصبا ذو أهمية كبيرة، لإرتباطه بأمن وإستقرار المنظومة الإجتماعية، وحرصه على التّشديد في تكوين القضاة تكوينا عاليا يتجاوز التّحصيل العلمي الموجود آنذاك بالزّيتونة، والذي كان حسب رأيه غير كاف لتوليّ منصب القضاء الشرعي، كما أنه لايعني من جهة أخرى، أنّ تطوير المستوى التكويني للقضاة هو من أجل أن يحكموا بين المسلمين بالقوانين الأوربية.وإنما من أجل أن(يتشبع هؤلاء بمبادئ الحرية الذاتية، وإحترام حقوق الفرد،كيْلا يستهتروا بحياة الأمّة، ويعملوا على ترقيتها

---

*من تلك الصحف المعادية لنشاط الحركة الوطنية التونسية، نذكر جريدة "المستعمرالفرنسي"le colon francais

[1] الدشراوي، المرجع السابق، ص 77.

[2] عبد العزيز الثعالبي، "سانحة"، جريدة التونسي، ع18، (1910/03/14)، ص1.

[3] المصدر نفسه، ص 1.

أدبيا عن طريق القضاء، لأنّ من مرامي الأحكام القضائية هو السّعي لتهذيب الأخلاق وإصلاح النّفوس، والمحافظة على أعلاق الرابطة الاجتماعية، لا التدمير والسحق وقتل العواطف كما هو الحال في محاكمنا الآن...)"[1].

ونفس الفكرة والموقف نجدهما عند صديقه زعيم حركة الشباب "علي باشا حامبة" الذي عبّر أيضا عن عدم رضاه بتعيين قضاة محرزين فقط للتطويع، معللا رأيه بأنّ:"شهادة التّطويع التي تعطى في الكليّة الزّيتونية-مهما كانت معارف محرزيها- فإنها لا تساوي أبدا شهادتي التعليم الثانوي والعالي الواجب تحصيلهما على المشرّعين..."[2] وهذ الموقف من علي باشا حامبة فيه كثير من الموضوعية والنّزاهة، لأنّ الرجل قد جمع بين التكوين الزيتوني والصادقي، ثم أتمّ دراسته في الحقوق، والتي نال شهادتها من جامعة باريس، فهو قد أحاط علما بطبيعة التكوينين، ووقف على نقائص كلاهما، خصوصا التعليم الزيتوني، وعلي حامبة أراد بموقفه المذكور من التعليم الزيتوني تنبيه الزيتونيين إلى واقع لا يمكن إنكاره، حتى يتيّقنوا من ضرورة الحرص على توسيع آفاقهم بدراسة الحقوق، إن تعلّقت همّتهم بسلك القضاة[3].

وحسب الثعالبي، فإنّ جامع الزيتونة آنذاك، كان يشكو من أزمة تمسّ هيكلته الدّاخلية، ومضمون البرامج المدرّسة فيه، وطبيعة التكوين الذي يتحصل الطلاّب عليه، والآفاق الوظيفية التي يفتحها أمامهم، إضافة إلى عدم قدرته على التكيّف كمؤسسة إيديولوجية مع متطلبات التّطوّر والحداثة، التي نمت بفعل التأثير الثقافي والحضاري، الذي أوجده الإستعمار الفرنسي بتونس، حيث كتب أحد الفرنسيين (ليون بارشي) Leon Barchy حول جامع الزيتونة واصفا إياه"بأنه مؤسسة متهاونة وغير متأقلمة مع الحياة العصرية"[4].

وهذه الأزمة، التي وقع فيها جامع الزيتونة، من حيث الجمود والتقوقع على الذات، هي التي دفعت الثعالبي إلى تخلّيه عن متابعة تعليمه الزيتوني، واستكماله بمتابعة الدروس والمحاضرات، التي كانت تُلقى في الخلدونية كمؤسسة تعليمية متفتحة، ومسايرة للتّطور والعصرنة، تُقدّم تعليما مكملا لما كان يقدمه الجامع الأعظم، وموافقا أيضا لما كان يتطلّبه مفهوم النّهضة عند الثعالبي، وهوالتّنوير والتّجديد للتراث الثقافي والحضاري العربي الإسلامي[5].

---

[1] خالد، عبد العزيز الثعالبي...، ص59-60.

[2] علي باشا حانبة، **الأعمال الكاملة**، تق وتوطئة أحمد خالد، تونس، الدار العربية للكتاب، د.ت، ص 22.

[3] علي باشا حانبة،"القضاء الاهلي" جريدة التونسي، ع18 (1910/3/14)، ص 1-2.

[4] الذوادي، الوطنية وهاجس...، ص6.

[5] المرجع نفسه، ص7.

فهو في إطار نظرته الإصلاحية للتعليم والتربية في تونس، كان يرى أنّ التعليم القومي لا ينبغي أن يبقى متحجرا ومنغلقا على نفسه، بل يجب أن يكون مواكبا لتطور العصر، مرتكزا على تلقين العلوم الصحيحة، حريصا على الملاءمة بين الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة، والمدنية الحاضرة. ففي الخطاب الذي ألقاه يوم رجوعه إلى تونس سنة 1937حرّض مواطنيه على الإقبال على تعلّم العلوم الحديثة، حيث قال:"هبّوا إلى التسّابق في العلم، لأنّ الأمم المكسالة لا حظّ لها في الحياة. إنّ العلم الذي مكّن الانسان من أن يطير في الجوّ، ويخترق الجبال الشمّ ويطوي الأرض على العجلات، لا يمكن أن نحيا بينه ومعه إلاّ طائرين سابقين، تاركين مواقف التردد المريبة. فقد مضى عهد الجهل والخمول وجاء عصر الحياة والعمل والمخاطرة والإقدام[1].

وكان الثعالبي، يعلّق الآمال الكبيرة في تنفيذ تلك الغاية النبيلة، على رجال التّعليم والمربين وجمهور الأساتذة (لأنهم هم الذين يعوّل عليهم وهم الذين نبني آمالنا على جهودهم، فإذا أخلصوا وسعوا في تكوين ثقافة عربية إسلامية حديثة تناسب الأمم الإسلامية، فلا مشاحّة في الاصلاح. فالإسلام لم يكن عقيدة فحسب، بل هو نظام إجتماعي كامل للحضارة والثقافة والفكر)[2].

3-3-أسس ومباىئ الإصلاح التربوي في منظور الثعالبي:

يقترح الثعالبي في معالجته الإصلاحية للتربية والتعليم مجموعة مبادئ وأسس، يراها كفيلة إلى حدّ ما بالنهوض بأحوال التعليم والتربية في تونس منها:

- جعل أمر التعليم من حيت إدارته وإعداد برامجه ومناهجه بيد التونسيين أنفسهم، لأنّ الهيمنة الفرنسية على شؤون التربية والتعليم في إطار ربطه "بإدارة العلوم والمعارف" التي كان يرأسها "لويس مشوال"، بيّنت بوضوح مدى الظّلم والإقصاء الذي تعرضت له الثقافة القومية التونسية، مقارنة بالثقافة الفرنسية المدعومة بسخاء بالمقابل، بهدف إنجاح المشروع الإستعماري المتمثل في فرنسة المجتمع التونسي، وإجتثاثه من أصالته، وهو ما صرح به أحد الكتّاب الفرنسيين "من أنّ فرنسة السكان هي على أسرع مما ينبغي"[3]، وأدّى ذلك بطبيعة الحال إلى إختمار أسباب الغضب الشعبي في تونس، إدراكا منه أنّ التعليم الرّسمي الذي يقدمه الإستعمار للتونسيين لا يمتّ بصلة إلى إنتمائه وأصالته ورصيده الحضاري العميق، وهذا التّعليم يهدف أساسا إلى تكوين نظرة

[1] الساحلي،"الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتفكيره الاصلاحي"، المقال السابق، ص58.

[2] المقال نفسه، ص 58-59.

[3] الثعالبي، تونس الشهيدة...، ص66.

إحتقارية وإستعلائية، لدى الناشئة التّونسية حيال حضارة آبائهم وتاريخ وطنهم، يقول الثعالبي في ذلك:"عندما تريد أمّة أن تفرض على أخرى من غير عرقها ولا دينها وغير منظمة مَثَلا أعلى ليس منها، يكون الأمر في غاية المشقّة، أماّ إذا تنطحت لمجتمع منظم (كما الحال في تونس) له تاريخه وحضارته الخاصة ...، فإنّ المحاولة تكون مستحيلة بل ضربا من الخيال، خاصة إذا لجأت إلى القسوة والإضطهاد: يزداد غضب الأمّة المسيطرة، ويترجم بعنف معنوي لا يشرف صانعيه بل يؤجج إضطراب الأفكار، ويزيد في عقم مخيف عدد الجرائم ضد الإنسانية "[1].

– دعوته إلى **تعليم الفتاة التونسية** تعليما يتماشى مع دورها المنوط بها إجتماعيا، بإعتبارها نصف المجتمع، وحثّ على رفض التّعليم الحكومي المقدم للبنت التونسية، لأنه تعليم هجين، يجري وفق مناهج أوربية، ولايراعي الواقع التونسي، ولا يهتّم بمقوماته، ولا يقدّم إلاّ قشورا بسيطة تمنع من الإستمرار في الإستفادة، ويحدث في عقول المتعلمات تذبذبا وإضطرابا، ويصيب حساسيتهن بالفساد، والميل إلى الرذيلة عن طريق ما يقدّم لهنّ من قصص وروايات، مشحونة بحوادث العشق والتمرد على كل العادات والتقاليد، خاصة و أنّ الأولياء عاجزون عن مراقبة بناتهم، نظرا لجهلهم اللّغة الفرنسية، لذلك لم يتردد الثعالبي –كما أسلفنا– في مناهضة هذا التعليم، ومعارضة إنخراط الفتاة التونسية في مدارسه خوفا من إصابة المجتمع التونسي في الصميم، وإضاعة روحه الوطنية، وهو ما كانت تسعى اليه سلطة الحماية عن طريق التعليم الرسمي عموما وفي مدارس البنات خصوصا. يقول الثعالبي في ذلك:"إنّ دفع البنت لتتعلم في المدارس الحكومية معناه إلقاء ما تبقى للأمة من نبوغ في الهاوية، والزّج بها في طريق الإنتحار والإندثار"[2]، داعيا التونسيين بإلحاح شديد، إلى تأسيس المدارس الحرّة لحماية تعليم البنت التونسية، وصدّ التّوجهات الفرنسية ضد المرأة من خلال التّعليم. ودعا إلى تكاتف الجهود الجماعية للتونسيين من أجل توفير تعليم مناسب ووطني للمرأة التونسية وذلك في إطار تأسيس المدارس الخاصة بالتونسيات[3].

–الإهتمام بالتعليم العملي(التطبيقي)الذي يحبب العمل إلى الأولاد، ويجعلهم يفهمون الطبيعة على حقيقتها، فيُحبون البقرة والجمل والحمل على أنها أنعام نافعة للإنسان، وينظرون إلى الحقول والغيطان[4]، لا لجمال

[1] الثعالبي، المصدر السابق، ص65.

[2] المصدر نفسه، ص66، وحول هذا الموضوع ينظر أيضا:

Abdeldjalil (Zaouch) : "L'instruction et la femme Tunisienne" ,Le Tunisien N° 21, (27 juin 1907), p 01.

[3] جلول الجريبي، تحرير المرأة من ركائز المشروع الاصلاحي للشيخ عبد العزيز الثعالبي"، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون، المرجع السابق، ص140-142.

[4] جمع غوطة، وهي الضّيعة الفلاحية الواسعة.

خضرتها ونضرة زرعها، ولكن لما تشمله من الزرع المفيد للناس والحيوان، فيُقبل التلميذ على الحياة العملية، ولا يترك مجالا لمزاحميه من الأجناس الاخرى[1].

-الإعتماد في وضع **برامج التّعليم على مبدأ التّدرج** من السهولة إلى الصعوبة، وأن يُهتمّ بالملَكَات الفكرية لدى التلاميذ، بتنميتها عن طريق الأساليب والطرق التّربوية الحديثة، وحسب الثعالبي أنّ ذلك لايتمّ إلاّ بإصلاح شامل للتعليم في جميع مراحله، يتناول في مضمونه ثلاث نواحٍ هي: المنهاج والأساتذة والكتب. وأن تكون اللّغة العربية هي لغة التدريس بإعتبارها "اللغة القوميّة"دون غيرها من اللّغات الأخرى، لأنّ في ذلك إبرازاً لموقف رافضٍ لسياسة الإحتلال الفرنسي، وما يقوم به في الميدان الدراسي، من إقصاء للّغة العربية، وإعلاء شأن اللغة الفرنسية، حتى أصبحت لغة التعليم والإدارة والمعاملات. لذلك يرى الثعالبي أنّ اللّغة العربية لا يجب أن ينظر إليها كمجرد لغة تعليم، فحسب، بل يجب أن يُنظر اليها كثابت من ثوابت الشخصية التونسية، فهي "الوسيلة الوحيدة القادرة على إحيائنا"[2]، وقد أشاد في هذا الصّدد بتمسّك الشعب التونسي بلغته القوميّة رغم المحاولات الفاشلة للحطّ من شأن الثقافة العربية الاسلامية، فقال:"إنّ السياسة الرامية إلى الحطّ من اللّغة العربية، وخنق أنفاسها لم تتوصل إلى إستئصالها من قلوب التونسيّين، الذين إزداد حبّهم وتقديرهم للغة آبائهم وأجدادهم، بقدر ماتفاقمت سياسة الإضطهاد المتّبعة ضدهم[3].

-إعادة النظر في **طبيعة التعليم ووسائله** المتبعة في المرحلة الإبتدائية، حيث لا يتعلم أبناء تونس المسلمين ما يفيدهم في حياتهم العملية في المستقبل، وذلك لضحالة الدروس التي يتلقونها، والتي مافتئت تملأ نفوسهم غرورا وكبرياء، فيحفظون قول الشاعر:نحن أباة الضيم من بيت ماجد، أو: سواي يخاف الموت أويرهب الردى وغيري يهوى أن يعيش مخلد[4].

وبالمقابل يستحسن الثعالبي طبيعة التّعليم، الذي يتلقاه غير المسلمين، ومنهم اليهود، الذين يتعلمون كيف يكتبون مكتوبا تجاريا، أو يراسلون عميلا، أويستقدمون شريكا للحساب، كما يتعلمون تثمين قيمة الوقت والمال والعمل، ويبدأون حياتهم المهنية بأبسط الاعمال والحرف، ليترقوا بعد ذلك في سلم الحياة تدريجيا، عكس أبناء العرب وأبناء تونس خصوصا، فهم بالإضافة إلى ضعف تكوينهم العلمي، فإنهم يترفعون عن بعض المهن، ويحتقرونها، ويعطي الثعالبي أمثلة عن ذلك:"وقد يمتهن التلميذ اليهودي المتخرج من المدرسة عملا بسيطا

[1] بو الخضرة، المرجع السابق، ص 144.

[2] المرجع نفسه، ص147.

[3] الثعالبي، المصدر السابق، ص60.وأنظر أيضا: الساحلي، المقال السابق، ص57-58.

[4] بو الخضرة، المرجع السابق، ص141.

سرعان ما يتطور فيه خلال سنين قليلة، فيصبح إمّا شريكا فيه أو مديرا، أما التلميذ العربي، فيتخرج وقد كره العمل وإحتقره وإزدرى محراث الفلاح، ومنشار النجار، وقد ينظر إلى والده وأهله وهم أصل حياته ووجوده نظرة عدم الإكتراث، فيضيّع على نفسه وأهله ووطنه"[1]. ولهذا يقتضي الإصلاح في منظور الثعالبي "أساليب في التّربية تبعث في النفس قوة، وفي العزيمة نشاطا، وتزيد في الشباب صلابة يعتز بها الوطن "[2].

إنّ الثعالبي رغم ما اقترحه من معالجات إصلاحية للتعليم والتربية في تونس والعالم الإسلامي، إلاّ أنّ ذلك لم يكن مبنيا على منهاج إختاره هو، ومعالجاته الإصلاحية كانت أقرب إلى الوصف منها إلى التحديد، وتدخل في الإطار العام للتربية، ولا يتعداها إلى الخاص، فهو ينتقد الوضع التربوي التعليمي، ويعدد عناصر تسهم في إصلاحه، لكنه لم يضبط الكيفيات التي يجب أن يكون عليها الكتاب المدرسي، والمعلم ، وغير ذلك مما يمكن أن نعتبره محددا، ولهذا فإنّ توجهه الإصلاحي جاء في دائرة التّوجيه العام، ولا يرقى إلى درجة الإصلاح الحقيقي، ورغم أنه مارس التعليم في العراق في جامعة آل البيت، فإنه لم يُحْدٰث ما يمكن أن نسميه إصلاحا على برامجها التي كانت تقليدية فكان موظفا أكثر منه مصلحا[3].

4-رؤية الطاهر الحدّاد الإصلاحية للتعليم الزيتوني:

4-1-معايشة الحدّاد للتعليم الزيتوني:

يعتبر الطاهر الحدّاد من المصلحين الطلائعيين الذين أولوا قضيتيّ: التربية، والتعليم الزيتوني، أهمية كبيرة من خلال "كتابه التّعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة"، والذي صوّر من خلاله وضع التّعليم الإسلامي آنذاك المتمثل في (التعليم الزيتوني)، وماكان يعانيه من تأخر كبير على مستوى الطرائق والمضامين التربوية، خصوصا وأنّ الحدّاد قد تلقى دراسته بالزيتونة بين 1911-1920وتعرف خلال هذه الفترة إلى شخصيات ثقافية كانت تشترك أو تتقاسم معه نفس التوجهات والإهتمامات، ومنهم الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي[4].

---

[1]بو الخضرة، المرجع السابق، ص 141.

[2]عبد العزيز الثعالبي، **مقالات في التاريخ القديم**، جمع وتح: جلول الجريبي، ط1، بيروت، دار الغرب الاسلامي، (1986)، ص115.

[3]بو الخضرة، المرجع السابق، ص 149.

[4] Mhamed Ferid Ghazi,"Le milieu zitounien de1920 à 1933 et la formation d'Abu Al Gacim Ach châbbi¸ poete (1909-1934), <u>les cahiers de Tunisie</u>¸ 4e Tr.1959¸ N 28, pp 437-474.

ومما يجدر ذكره أنّ الطاهر الحداد لم يدرس إلاّ كتب الرتبتين الأخيرة والمتوسطة، وأنه أحرز الشّهادة الوحيدة الموجودة آنذاك وهي "التطويع"، ثم غادر جامع الزيتونة، ونفس الشئ بالنسبة لزميله أبو القاسم الشابي.

وقد كان التعليم بالزيتونة وقتئذ خاضعا في نظام دروسه وشيوخه وتلاميذه وطلابه، وفي شروط الحصول على شهادة التطويع، والإنتداب للتدريس فيه، وفي فروعه إلى أمرين عليين مؤرخين في 13ماي 1912،و16سبتمبر 1912.حيث كانت تستغرق مدة الدراسة في الجامع الأعظم سبع سنوات تختتم بشهادة وحيدة هي التطويع، أماّ شهادة العالِمية، فإنها لم تستحدث إلاّ بعد صدور الأمر العلي المؤرخ في 30مارس1933، الذي ضبط مراحل التعليم الزيتوني الثلاث: الابتدائية والثانوية والعالية وشهائدها، ولم تكن من هذه الشهادات موجودة زمن دراسة الحداد سوى "التطويع"،التي تخرج بها عام 1920 من الزيتونة، عكس بعض المؤرخين الذين ذكروا أنّ الحداد حاول "عبثا تحصيل شهادة العالِمية، إذ أنها كانت وقفا على أبناء العائلات البرجوازية المقيمة بتونس"[1].

وأهم ما ميّز التعليم الزيتوني في مدة تتلمذ الحدّاد، هو إعتماده على **الحفظ والسرد**، حيث يُكلف التلميذ بحفظ متون بعض الكتب، ويكلف خاصة في كل سنة بحفظ كتاب نَحو قديم، ويتدرج به من «الأجرومية بشرح سيدي خليل» إلى «شرح القطر لإبن هشام»، ثمّ إلى «المكودي على ألالفية»، ومنه ينتقل التلميذ إلى شرح «المقدمة لسيدي خالد». ونفس الشيء في المرحلة المتوسطة من التّعليم والمفضية إلى التطويع، يقوم الطالب بحفظ متون كثيرة معقدة، ولا يعي منها إلاّ القليل من الفهم مع كثير من العناء والتعب، وإنّ التعليم الذي يتلقاه التلميذ طيلة سبع سنوات ديني في جوهره، لا يساير التطوّر الزمني والحضاري، ومن شأن ذلك التعليم خلق روح إنتقاد لدى التلميذ لأساليب التدريس المعمول بها، وتنفيره من الكتب القديمة الصفراء وفي مؤلفيها وشُرّاحها، ويخلق في نفسيتة شعورا بالمرارة والفشل والألم، والطاهر الحدّاد عاش تلك الحالة النفسية، وعبر عنها في قصيدة بعنوان "مع ضميري"[2].

ورغم أنّ قانون إصلاح التعليم الزيتوني الصادر في 16سبتمبر من سنة 1912، قد تضمن في عدة فصول منه نصائح تربوية هامة، كان من المفروض العمل بها، ومنها **التّدرج** في الشرح، والإنتقال من السهل إلى ما فوقه، وإختبار حال التلاميذ في الفهم، وتعويدهم على تطبيق القواعد على أمثلتها، ومراعاة مستوى

[1] خالد، أضواء من البيئة...، ص 29.

[2] المرجع نفسه، ص31.

التلاميذ وما يليق بفهمهم من التعبير، والإعادة إذا إقتضت الحاجة إلى ذلك، إلاّ أنّ بعض الشيوخ المدرسين لم يراعوها[1].

غير أنّ هذا القانون رغم حرصه على تعزيز قدرة الفهم لدى التلامذة الزيتونيين، إلاّ أنه أعطى أهمية كبرى للحفظ، حيث يؤكد الفصل الخامس والثلاثون منه على ترغيب المشائخ تلاميذهم في حفظ المتون لزيادة الفهم لديهم.وتأكد ذلك في الفصل السادس والثلاثون (...من يزداد حفظه، يزدد حتما فهمه)[2].

وفي جويلية 1920غادر الحدّاد جامع الزّيتونة متحصلا على شهادة التّطويع، ليلتحق في ذات السنة بمدرسة الحقوق وفي نيته أن يباشر مهنة حرة بعد تخرجه منها. وبعد نجاحه في إمتحان السنة الأولى إنقطع عن متابعة دروس الحقوق بها بين سنوات 1920-1930 لإنشغاله بالحياة السياسية والإجتماعية، وألّف في خضم ذلك كتابيه:"العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية"، و"إمراتنا في الشريعة والمجتمع"، وكتب مجموعة من المقالات الصحفية في عدة جرائد أبرزها "الصّواب"، ونظرا لتلك الحملة التي نظمت ضده من طرف المشايخ الزيتونيين، بعد إصداعه بآرائه التجديدية حول المرأة من خلال كتابه "إمراتنا في الشريعة والمجتمع"، وما لاقاه من عزلة إجتماعية جرّاء ذلك. فتم ّعزله ثم ّحرمانه من شهادة الحقوق بأمر ملكي نفذه ضده معتمد مدير العدلية[3].

2-4 نظرة في كتاب التعليم الاسلامي وحركة الاصلاح بالزيتونة:

كما رأينا من قبل أنّ الطاهر الحدّاد لم يكن غريبا عن الزيتونة كمؤسسة تعليمية، فقد قضى فيها مرحلة لا بأس بها من التعليم، كانت كافية لأنْ تكشف أمامه الإختلالات، التي كانت يعاني منها جامع الزيتونة على مستوى المناهج والطرائق التربوية، وهو واحد من المصلحين المخلصين، الذين كانت تحدوهم رغبة ملّحة في المساهمة في إصلاح هذا المعهد الديني العتيق، حتى يواكب تطوّر العصر والحضارة، وهو ما وضحه الحدّاد في أول ماخطّه قلمه من جُملٍ معبّرة بصدق في أول صفحات كتابه «التعليم الاسلامي وحركة الإصلاح بالزيتونة» إذ جاء فيها:"إني أرى أنّ موضوع الجامع فيما يجب أن يكون عليه في المستقبل لفائدة الشعب التونسي لا زال مغلقا لم يفتح، ومن واجب كل مخلص يملك ولو ذرة من الفكر أن يبرزها في هذا الموضوع دون مبالاة إلاّ بإخلاص في الرأي، وتحريّ الحق النّافع على قدر الجهد، عسى أن نتعاون بذلك على تنقيح الخطأ في

[1] أنظر: جريدة الرائد التونسي (6-11-1912)،"أمر علي"، الباب الأول، الفصول:12-15،14-18.

[2] خالد، المرجع السابق، ص 32.

[3] الجيلالي بن الحاج يحي ومحمد المرزوقي **الطاهر الحداد-حياته وتراثه**، ط1، تونس، دار بوسلامة للطبع، (1963)، ص24.

آرائنا، فنتمكن من بذل أصول الحياة من جديد في المعهد الجامع، حتى يعود إلى تاريخه المجيد في صورة تليق بعظمة العصر الحاضر"[1].

يبتدئ الحدّاد في كتابه المذكور، بإعطاء نبذة حول سيرورة الجامع الأعظم، من حيث نشأته وتطوّره، وطبيعة العلوم المدرّسة فيه، وأهم العلماء الذين درسوا به، أو تخرجوا منه، فيذكر منهم العالم ابن عبد السلام، وابن عرفة، وابن رشد القفصي، وغيرهم من الرّجال الذين خلّفوا آثارا علمية باقية إلى اليوم، تشهد بفضلهم على العلم والتعليم، مثل كتاب الحدود الفقهية، ومختصر المدونة لإبن عرفة، وكتاب اللباب لإبن رشد القفصي، وغيرها من الكتب[2].

ثم يعرّج على النّكبة التي حلّت بالجامع الأعظم، بعد تعرض البلاد التّونسية إلى إحتلال إسباني عام 1535 على عهد الحفصيين، حيث تحول الزّيتونة في ظل تلك الظروف إلى "إصطبل حافلٍ بالدّواب"، وأثّر ذلك أيما تأثير على الحياة الثقافية بتونس، إذ لزِم علماء المعهد بيوتهم، وإتصل بهم عدد قليل من طلبتهم لتلقي بعض الدروس عليهم في فتور وإنقطاع، ومما زاد الأمور تعقيدا، إنتشار الفكر القَدَري وروح التقليد والتسليم بعلوم المتقدمين من العلماء، وساعد على ذلك تأثير الطّرق الصوفية وإلتجاء العلماء إليها مما زاد ذلك في ضلال العامة[3].

وخلال العهد التركي*إبتداء من سنة 1574عرف التعليم الزيتوني انتعاشا، حيث أسّس البايات المراديين ومن بعدهم البايات الحسينيين مدارس للصلاة، والتدريس، وبيوت لسكنى الطلبة الدارسين، مع وقف وتحبيس الكتب للقراءة في تلك المدارس، وتأسيس أحباس لترميمها، وتخصيص جرايات للمدرسين، وحتى للتلامذة تشجيعا للعلم ولطالبيه[4].

يتعرض الحدّاد بعد ذلك، إلى إلقاء نظرة على تاريخيّة الإصلاح، الذي مسّ جامع الزّيتونة في برامجه التعليمية، ونظام إدارته، بداية بإصلاحات المشير الأوّل "أحمد باي"، التي أعلنها في سنة 1842(1285هـ)، وهو المعروف **بالمعلقة**، والذي يعتبر أول إصلاح أعطى الصدارة للزيتونة كجامعة إسلامية، أسست بمقتضاه

[1] الحدّاد، التعليم الاسلامي...، ص7.

[2] المصدر نفسه، ص45-46.

[3] نفسه، ص47.

*إنقسم العهد التركي في تونس الى أسرتين: عهد الاسرة المرادية بين 1574-1705، شمل اثني عشر بايا تركيا أبرزهم: مراد باي الذي حكم من 1612-1631 ومراد الثالث الذي حكم بين 1690-1702.ليبدأ حكم الاسرة الحسينية منذ 1705 ويمتد إلى 1957.وعدد بايات هذه الاسرة 19 بايا قبل الحماية وسبعة بعدها.للمزيد أنظر الحداد، المصدر نفسه، ص48، الهوامش: 36، 37.

[4] الحداد، المصدر نفسه، ص48.

نظارة علمية، ومجلس رسمي من ثلاثين مدرسا،كما حدّد هذا الإصلاح عملية توظيف ومكافأة المدرسين والموظفين، ورغم إستمرار الدروس ببعض المدارس والجوامع خارج الزيتونة، إلاّ أنّهالم تستطع منافسة الجامع الأعظم، بل كانت بمثابة معاهد وفروع تابعة له[1].

ينتقد الحدّاد هذا الإصلاح الأوّل للزيتونة، والذي يعتبره «منشور تاريخي» بأنه لم يحدّد العلوم اللازم دراستها،كما لم يعيّن الكتب الدراسية لذلك، ولم يضبط أوقات الدروس، ويرى الحدّاد رغم ما في هذا الإصلاح من خير، إلاّ أنه لم يكن إلاّ جمعا للدروس المتفرقة، أما مسألة النّهوض بالروح العلمية، وإنعاش روح التفكير، ومقاومة حالة التقليد والخنوع، التى ضربت من حول الحالة العلمية لجامع الزيتونة خلال العهد السابق،لم يكن لها نصيب ولم يرجع للجامع عهد إزدهاره المفقود، فلم يكن غير النقل واستيعاب أقوال المتقدمين ليُعاد حفظها من القارئين، وتعاد لمن بعدهم، دون أدنى إعمال للفكر في ذلك. وكل من حاول إعمال فكره فيما يدرس أو يُقرأ من العلوم والدروس أُتُّهم بالضلالة والبدعة، وزيغ العقيدة[2].

وفي عهد المشير محمد الصادق باي[3] صدر إصلاح ثاني عام1875(1292هـ) والذي بمقتضاه تمّ ضبط العلوم الإجبارية والإختيارية والكتب التي تدرس فيها، والنظر في أحوال المشائخ المدرسين، وتنبيههم إلى أحسن الطرق والأساليب في التدريس، لتعميق فهم الطلبة وتحصيلهم العلمي، والنّظر في أحوال التلامذة، وإسقاط ضريبة المجبى عنهم وكذا التكاليف العسكرية، وطريق إنتقالهم وتدرجهم من مستوى إلى آخر في قراءة الكتب والعلوم. وحدّد الإصلاح المذكور مهام "النّظارة العلمية" أيضا من حيث إشرافهم على التعليم والمعلمين والمتعلمين[4].

لم يرُق هذا الإصلاح الطاهر الحدّاد، الذي إنتقده من حيث عدم تحديد وضبط ساعات الدراسة في اليوم، أو في الإسبوع، وأيضا لم تحدد سنوات الدراسة قبل شهادة التطويع، والتي هي من المفروض خمس سنين، وليس في هذا الترتيب (الإصلاح) ما ينصّ على إدخال عِلمي الجغرافيا أو فن الانشاء العربي ولاسيما العلوم الرياضية، في وقت حرص فيه المشائخ النّظار على ضرورة فرض إمتحان تحضيري لكل مترشح يتقدم لإمتحان التطويع، حتى لايقبل فيه الاّ الطلبة النّجباء، وهو ما اعتبره الحدّاد إجحافا في حق التلامذة (فكان

---

[1] قرين، المرجع السابق، ص45.

[2] الحدّاد، المصدر السابق، ص54-54.

[3] محمد الصادق باي: حكم بين 1859-1882، وهو الذي وقع معاهدة الحماية الفرنسية المعروفة بمعاهدة باردو 12جمادى الثانية 1298هـ/1881م.للمزيد أنظر: الحدّاد، المصدر السابق، ص55 هامش رقم 4.

[4] مصدق الجليدي، **رواد الاصلاح التربوي في تونس**، ط1، تونس، دار سحنون للنشر، (2009)، ص 158-159.

هذا الإصلاح حسبه كنقد للموجود لا تقويم له).وهو ما أدى فيما بعد إلى إنتفاضة الطلبة، وإعلانهم الإضراب عن الدراسة عام1912[1].

إنّ من نتائج ذلك الإضراب الذي قام به طلبة الزيتونة، أن صدر اصلاح جديد عام 1912(1330هـ) – على عهد الباي محمد الناصر– لم يضف شيئا كثيرا لتحسين ظروف التعليم الزيتوني، إلاّ إذا أستثنينا بعض المنجزات، مثل إدراج علمي الجغرافيا، وفن الإنشاء، وفصلهما عن علم الأدب واللغة، والزيادة في سنوات الدراسة قبل شهادة التطويع، فصارت سبعة بعد أن كانت خمس، وإسناد عملية "موازنة الدروس"إلى هيئة "النظارة العلمية"، ووضع جدولا لبيان السنين والمراتب والكتب الإلزامية قبل إمتحان شهادة التطويع، وكان كل ذلك من أجل سدّ النّقص الذي كان باديا في نتائج التعليم بالمعهد الزيتوني[2].

يطرح الحدّاد بعد ذلك سؤالا هاما حيال مضمون هذا الإصلاح بقوله: فهل حصلت النتيجة كما يجب أن تكون؟ على مايبدو أنّ هذا الإصلاح لم يأتِ بجديد فيما يخص حالة التعليم بالمعهد، ونتج عنه حالة تذمر لدى الطلبة والشيوخ ومحبي الإصلاح، وعامة الشعب التونسي، وذلك في ظلّ نجاح تيار المحافظين مرة أخرى في الحيلولة دون إدخال أية إصلاحات مهمة على نظام التعليم الزيتوني، وبإيعاز منهم أعيد التأكيد على أنّ الحفظ عن ظهر قلب هو أسلوب التّعليم المعتمد،كما وُجِه إنذار إلى المدرسين المصلحين نصّ على أنه:"ليس لأحد التشكيك في مبادئ وافق عليها علماء الأجيال السابقة"وكذلك وقع تحذير الطلاّب من أنّ عدم إحترام المدرسين، والنقاش في الجامع في مسائل لا تخصّ التّعليم، قد يؤديان إلى عقوبة الطرد. وهو ما أدى ببعض علماء الجامع المتنورين بالإستقالة من هيئة النظارة ولجنة الإصلاحات أمثال محمد الطاهر بن عاشور[3]، والشيخ أحمد بيرم[4].

4-3-تشخيص الحدّاد للإختلالات الحاصلة في التعليم الزيتوني، والمعالجة الاصلاحية لها:

يرى الحدّاد، أنّ تحسين وإصلاح حالة التعليم الزيتوني لا تتمّ إلاّ بالعودة إلى تشخيص حالة المعهد، وذلك بالوقوف على مواطن الخلل فيه، التي تتحدّد حسبه في العناصر الآتية: ظروف تعلّم الطلبة ومعيشتهم،

---

[1] الحداد، المصدر السابق، ص 58.

[2] المصدر نفسه، ص30.

[3]يشير الفاضل بن عاشور إلى أنّ إستقالة والده، قد خلصته من وضع حرج، إذ أن أراءه الاصلاحية المتعارضة مع آراء النّظار التقليديين، قد جلبت له مساندة الشبّان التونسيين، وخصوصا الزيتونيين منهم، المناصرين لحركة التجديد، وهي تلك المساندة التي لم يكن يرغب فيها، مما يُرجح فرضية الإستقالة الطوعية من طرف إبن عاشور.للمزيد أنظر: الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية...، ص98.

[4] قرين، المرجع السابق، ص292.

طرق وأساليب التدريس، الكتب والبرامج الدراسية، الموّاد المقررة للدراسة، ونظام التسيير والادارة. فهو يؤكد على ضرورة إصلاحها بصورة صريحة، لا يراعى في ذلك سوى مناصرة الحق والصراحة فيه، مهما كان ذلك الحق مرًّا وربما ثقيلا على من تهوى أنفسهم الجمود وإبقاء الجامع الأعظم على تلك الحالة المتهالكة، التي لا تخدم سوى مصالحهم الشخصية[1]، معتبرا قضية إصلاح التعليم الزيتوني، قضية جوهرية و ملّحة لا يجب التّقاعس عنها، حيث يقول:"هذه المسألة يجب أن يعتبرها التّونسيّون مسألة موت أوحياة إذا أدركنا أنّ هذا المعهد هو اليوم المعهد الوحيد الذي يمكننا أن نحمي به جوهرنا من الإندثار بإحياء لغتنا وآدابنا الصّحيحة مع درس علوم الحياة فيه بلساننا، وقد ظهر اليوم أنّه ليس في إمكان إدارة العلوم أو ليس في إمكاننا نحن أن نطالبها بجعل التّعليم ناطقا بلغة الأمة. وهذا وحده هو ما يحول بيننا وبين القدرة على الحياة بذاتيتنا. فإمّا أن نعتصم بالجهل ونموت، وإمّا أن نضيع أجزاء متناثرة في الغير كأن لم نكن شيئا مذكورا"[2].

– واقع الطلبة الإجتماعي: تعتبر الظروف الإجتماعية من أكثر العوامل تأثيرا على التحصيل العلمي، لدى الطالب أو المتعلم، وذلك لإرتباطها بالحالة النفسية لديه، وتحكمها في الجاهزية والإستعداد للدراسة والفهم. وهنا نلاحظ بوضوح إنتباه الحدّاد إلى هذا الجانب الإجتماعي، وبالأخص المحيط الصّحي، الذي يتواجد فيه الطّلبة وإلى الظّروف المعيشية القاسية التي يمرّون بها آنذاك، وذلك وعيا منه بما لهذه العوامل من تأثير على نوعية آدائهم التعلّمي. وإنّ والوعي بالجسد وبصحّته سَمة من سَمات الفكر الحديث، الذي يؤمن بقيمة الفرد الإجتماعية، وينوّه بحقوقه الأساسية، تطابقا مع القول المأثور (العقل السليم في الجسم السليم).

ويوضح الحدّاد لنا تلك الحالة الإجتماعية الصعبة للطلبة من حيث مسكنهم ومأكلهم، ونظافة محيطهم بأن الطلبة وحدهم: "يتحملون مشّاق الحياة الزيتونية، حينما يطبخون طعامهم بمفردهم ويقصرون ثيابهم بأنفسهم، وسكناهم تبقى مدة طويلة بدون تنظيف ولاحتى ماء وكهرباء، مما يعكّر صفو الهواء، ويضرّ بصحتهم، ويذهب عافيتهم"[3]. وهُلك من جرّاء ذلك كثير منهم، وهي صعوبات ومثبطات تضاف إلى مشاكل أخرى، عانى منها الطلبة على مستوى تلقي علومهم ودروسهم بالجامع الأعظم، أحدثت كلها تشويش مستمر لدى هؤلاء الطلبة في طريق تحصيلهم العلمي.

– أساليب التدريس: يشهّر الحدّاد بأساليب التدريس المعتمدة في الزيتونة، والقائمة كلية على التلقين في التعليم، والتي أدّت إلى غياب الفُرص أمام الطالب لإبداء الرأي بحرية ونقد، وتقييم ما يعرض عليه من معارف

[1] الحداد، المصدر السابق، ص60.

[2] المصدر نفسه، ص35.

[3] نفسه، ص 34.

ومحتويات تعليمية، وهذا هو سبب التحوّل من مصطلح "العلوم الشرعية " إلى مصطلح "العلوم النقلية" برأيه حيث يقول": لكن الهدي الذي كانت تسير عليه المعاهد الدينية في دراستها لعلوم الفقه واللّغة العربيّة، قد تدحرج إلى عكسه بالتّدرّج. وبعد أن كانوا يقولون إنّ العلوم: شرعيّة وعقليّة، أصبحوا يقولون إنّها نقليّة وعقليّة، ويفسّرون ذلك بعدم إستعمال الفكر فيما يقرؤونه من العلوم الشرعيّة، التي دوّنها العلماء من قبل، فصار التّعليم في هذه المعاهد أشبه ما يكون بالتلقين. ومن تظاهر برأي بعد ذلك نعت بفسق الرّأي، وعُدّ جريئا متهوّرا مسيئا للأدب مع المؤلّفين الذين يجب تقديس ما قالوه، عن أن يتناول فنّا بالنّقد والنّقض[1].

ويعلل الحدّاد ثبات ظاهرة القليد، وعدم الإجتهاد، عند علماء الزيتونة خلال عهده، إلى أنّ هؤلاء العلماء المحافظين كانوا يرون إستحالة بلوغ الأفكار والهمم درجة الإجتهاد في العلوم الشرعيّة، وحتّى أهليّة النّقد والتّمحيص لعامّة كتب المؤلّفين السّالفين، فكان ذلك طريقا إلى الموت الذي أصاب روح تلك المعاهد في الصّميم، ومنها المعهد الزيتوني، ويستشهد الحدّاد بنصّ رسميّ لذلك العهد ينصّ وجوبا على ضرورة التكرار والإجترار والتقليد وترك الإجتهاد والتجديد، يقول في ذلك:"إذا رجعنا إلى تراتيب المعهد في هذا الصّدد وجدنا الفصل الخامس عشر من تراتيب عام (1292 هـ/1875م) المعاد بنصّه في الفصل التّاسع عشر من تراتيب عام (1330 هـ /1912م) يقول:"ليس لأحد أن يبحث في الأصول التي تلقّاها العلماء جيلا بعد جيل بالقبول ولا أن يكثر من تغليط المصنفين(المؤلفين)،فإنّ كثرة التغليط أمارة الإشتباه والتخليط"[2].

كما يذكر الحدّاد أسبابا أخرى، أدّت إلى التضييق على عملية التفكير، وإعمال العقل –واعطاؤه دوره ومكانته في الاجتهاد والتجديد للفكر الاسلامي وعلومه–منها تسلّط تيار المحافظين الذي تمثل أساسا في جماعة المدرسين المسيطرين على شؤون الجامع الأعظم، ووقوفهم ضد كل مظاهر الإصلاح أو التغيير، وخصوصا إطلاق الفكر وتجديده (حشية أن يتفوق عليهم أحد في العلم والفضل، ويعملون في الكيد له والنيل منه خوفا على مقاماتهم الممتازة)[3]. وكان من الطبيعي أن وُجِد من شيوخه ومتخرجيه من كان يعمل لفائدة الاستعمار، ويجتهد بالفتاوى في تعليل قيامه بتونس[4].

ويوضح الحدّاد حالة العلوم بالجامع في السابق، والتي ميّزتها الحرية الفكرية، التي تمتع بها العلماء الأوّلون، فكانت النتيجة أن ألّفوا، وأبدعوا في جميع الميادين، ولولا جهودهم تلك لما استطاع العلماء من

---

[1] الحداد، المصدر السابق، ص42.

[2] المصدر نفسه، ص63.

[3] نفسه، ص40.

[4] خالد، أضواء من البيئة ...، ص39.

بعدهم الإنطلاق أو الإبتداء في حِرَاكِهم العلمي، وكل ذلك تحقق بفضل إحترام حرية الفكر، التي ضمنت للباحثين في تلك العلوم حقّ إجتهادهم فيها وبسط آرائهم للناس دون أدنى حرج، وأعطى الحدّاد عديد الأمثلة عن حرية الفكر، وإمكانية مخالفة الآراء الأولى والقديمة، ومنها مخالفة الإمام إبن عرفة[1] لإمامه مالك بن أنس في عدة مسائل، وكان يعلن ذلك في دروسه بجامع الزيتونة،كما أنه-إبن عرفة- لم يكن يرى حرجا في أن يخالفه تلامذته الرأي أيضا. وفي ذلك يقول الحداد:"وهنا يوجد العلم، ويثمر، حيث يوجد الرأي الذي يخدمه ويجليه، فلا علم إلاّ حيث يوجد الرأي، ولا رأي إلاّ حيث يوجد العلم"[2].

وعلى النقيض من ذلك، يذكر الحدّاد أمثلة عن العلماء المجددين في الفكر الديني، والذين لاقوا في سبيل ذلك كل أنواع التضييق والطعن والتشكيك في عقائدهم، وتمّ عزلهم عن وظائفهم، ومنهم الشيخ محمد النّخلي القيرواني المدرس بجامع الزيتونة، الذي عاش جزءا من حياته بالمعهد، وهو مطعون في عقيدته، فتسبب ذلك بلا ريب في تضييع كثير من نشاطه وعطائه العلمي بالجامع الأعظم، وكذلك الشيخ سعيد السطيفي، الذي مات مدحورا في بيته المظلم الصغير بمدرسة النّخلة حذو الجامع الأعظم. وأُتُّهم العالم محمد الطاهر بن عاشور أيضا بالتشويش والفوضى، لما أيّد الإصلاحات الطلابية عام 1912، مما أضطره التنازل عن عضوية بلجنة الإصلاحات يومها حتى لا يدخل في صدامات فكرية وسياسية مع أنصار المحافظين[3].

ويرى أحد المهتمين بالفكر الإصلاحي للحداد، أنّ هذه الطرق التقليدية المتبعة في التدريس بالجامع الأعظم ليس من شأنها شحذ القريحة وتفتيق المواهب وتقوية الملكات، بل هي تشكك التلميذ في ذكائه، وتبث في نفسه الثورة على التقاليد البالية والتعليم المتحجر.والطاهر الحداد أحد الزيتونيين الثائرين على هذه العادات الفاسدة والأوهام الموروثة، إلاّ أنه كثيرا ماكان يردد مثل هذا القول:"ليس منا أحد يرضى ببقاء قديمنا على ماهو عليه"[4].

- الكتب والبرامج المدرسية: في معرض مقارنته بين التّعليم الحديث والتّعليم الزيتوني، ينوّه الحدّاد بملائمة البرامج التعليميّة لمجالات إهتمام التلاميذ وقدرتهم على إستيعابها في غير "المعهد الزيتوني". وهو إذ ينتقد الإضطراب الحاصل في هذا المستوى بالزيتونة يقدّم لنا تحليلا منهجيّا بات يعرف اليوم تحت مصطلح "النّقل

[1] هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمي إمام تونس وعالمها وخطيبها، مولده ووفاته فيها(803/716هـ). تولى امامة الجامع الاعظم سنة 750هـ وبقي متحملا امانتها طيلة خمسين سنة وقدم للخطابة سنة 722هـ للفتوى سنة733، من أجلّ كتبه «المختصر الكبير»، وهومخطوط، في فقه المالكية، و «الحدود»في التعاريف الفقهية. للمزيد أنظر: الحداد، المصدر السابق، ص89.

[2] الحداد، المصدر نفسه، ص41.

[3] نفسه، ص 64.

[4] خالد، المرجع السابق، ص 39.

التعليمي" الذي يعني مفهوميّا تحليل العلاقة القائمة بين المعرفة العلمية والمعرفة المدرّسة وتقييم المسافة الإبستمولوجية(المعرفية) الفاصلة بينهما آخذا بعين الاعتبار مدى ملائمة المعرفة المبرمجة والمدّرسة لحاجات التلميذ الموضوعية وقدراته الذهنية ولتوزيعيّة كل ذلك في الزمن المدرسي درجة درجة.كل هذه المسائل الديداكتيكية إنتبه إليها الحدّاد بنباهة وفطنة، حتّى وإن كان قد أُشير لذلك قبله، في ما كتبه إبن خلدون عن ضرورة التدرّج بالمتعلمين رويدا رويدا وربط اللاحق من المعارف بسابقاتها. وما من شك في تأثّر الحدّاد بفكر إبن خلدون، فهو يقول عنه:"قد كان العلامة ابن خلدون من هؤلاء الأفذاذ الذين كانوا جواهر منتشرة في تاريخ الإسلام، لكنه كأمثاله قد كان مبغوضا من الفقهاء في بلاده تونس وغير بلاده"[1].

ولكن الحدّاد والحقّ يقال لم يكن ليكتفي بـ (جواهر التاريخ الإسلامي) بل إنّ التجربة التربوية الحديثة الماثلة أمامه والمتمثلة في التعليم الفرنسي،كانت هي الأخرى مصدرا رئيسيا لفكره التربوي ذي المسحة الحداثية البارزة، يقول الحدّاد:"إنّ التّعليم يعتمد على تقسيم المعارف الدّراسية إلى إبتدائيّة وثانويّة وعالية، والكتب التي يتناولها الطّلبة في تلك الدّرجات، قد ألّفت قصدا لها، طبق برنامج معروف الوضع والغاية بالضّبط ومجرّد من كلّ ما يشغل التّلميذ عن الغرض المقصود فيضيع به وقته ويتشوّش ذهنه، وهذا كلّه في غير التّعليم بالمعهد الزّيتوني. أمّا هو (المعهد الزيتوني) فالكتب التي إختلف مؤلّفوها في طريقة وضع المسائل بالتّقديم والتّأخير وفي أساليب التّعبير وضوحا وتعقيدا هي أساس هذه الدرجات إذ ليس لهم اتّفاق في ذلك، بل إنّ هذه الكتب تنسب إلى عصور متباعدة. ولذا تجد تكرار المسائل الواحدة في كتابين أوثلاثة مختلفة الدّرجات.

ومن أهمّ الأبحاث في هذه الكتب هو شرح وتأويل مقاصد مؤلّفيها فيما عبّروا به من الألفاظ، التي لا تخلوا من غموض وإيهام غير المراد طبق أساليب الكتابة العلميّة في تلك العصور[2]".

كما يوضح الحدّاد خللا هاما في الموّاد الموجهة للطلبة من أجل دراستها، ومنها أنّ بعض المواد يقع تكرارها في الدرجة الواحدة؛ ككتابي إبن عاشر، وإبن تركي، وكتابي التاودي وخليل في الرابعة والخامسة، وهذا بسبب صعوبة فهم عباراتها، وهو فراغ يجب سدّه بالمعارف الضرورية بالمعهد، ولذا فإنّ أحسن طريقة–حسب الحداد– هي الرجوع إلى طرائق التّعليم الحديث في تقسيم الدّرجات(إبتدائي– ثانوي – عالي)، ووضع كتب لها

[1] الجليدي، روّاد الإصلاح...، المرجع السابق، ص 159.

[2] الحداد، المصدر السابق، ص33.

محدّدة بحدودها كي تسهل مهمّة التّعليم على الأساتذة والمتعلّمين في إختصار الوقت من جهه، وتعميره من جهة أخرى بالعلوم التي تنقص المعهد"[1].

وفي نفس الغرض، كتبت جريدة النهضة مقالا ضمنته نقدا وجيها للطرق البيداغوجية المتبعة من قبل شيوخ المعهد، وهي نفس الطرق المتّبعة في مدة تتلمذ الحدّاد، كما تضمن المقال أيضا نقدا لصعوبة الكتب المدرجة في برامج الجامع الرسمية، تلك الكتب التي عدا الزمان عليها، فأفقدها روحها، ولكن التلاميذ والطلبة مازالوا يُكلّفون بحفظها دون فهمها. فكثيرا ماكان التلميذ الزيتوني يسمع من شيوخه هذه العبارة "إنّ الهمم تقاصرت والإعتناء بالتحصيل قلّ (فيزيد غمّه ويعظم مصابه، ويرى نفسه مقصرا وموافقا على هذه العبارة، غير مدرك أنّ مردّ ذلك هو صعوبة التآليف(الكتب) وطريقة التدريس هما القاضيان عليه)[2]. ثم إقترحت الجريدة بعض وسائل الاصلاح ومنها "مطالبة اللجنة المكلفة بانتقاء كتب التعليم، أن تختار من بينها سهل العبارة، كثير الفائدة موصل الطالب في أقرب وقت إلى إدراك العلم...الخ"[3].

ومن المؤاخذات، التي سجلها الحداد على برامج التعليم في الزيتونة، خصوصا في المرحلة الأخيرة منه، وهي مرحلة التطويع،أن صاحب هذه الشهادة غير مؤهل لممارسة وظائف القضاء الشرعي والتوثيق، وهي القضية التي أثارها من قبل "الشيخ الثعالبي" و"علي باشا حمبة" وغيرهم من المصلحين التونسيين، فالمتخرج من المعهد الزيتوني تنقصه معلومات كثيرة عن أحكام القضاء والتوثيق، وهذه الوظيفة حسب رأي الحداد محتاجة إلى كثير من العلوم والمعارف الضرورية، مثل فقه القضاء، وعلم الإجتماع، والإقتصاد، وهو ما يؤثر كثير ا على مهنة "القضاة والعدول" في ردّ المظالم إلى الناس، وحفظ حقوقهم، ولذلك يلّح الحداد على أن يستكمل الطلبة الزيتونيون ما ينقص تحصيلهم الدراسي من علوم ذات صلة بالقضاء وأحكامه وكذا التوثيق، عن طريق تأسيس مدرسة حقوقية لهم، تحت إشراف المعهد الزيتوني، حتى لا تكون الشهادة الممنوحة لهم بَتْراء .فتحرمهم من تلك الوظائف الحكومية، التي مثلت الباب الوحيد المفتوح أمام خريجي الزيتونة[4].

– مقررات التعليم: جاءت في كتاب التعليم الاسلامي وحركة الإصلاح الاسلامي تحت عنوان "حالة العلوم بالمعهد"، والتي تنقسم حسب الحدّاد إلى ثلاثة أنواع؛ عقلية كالتوحيد والمنطق، ولغوية: كالنحو والصرف، وشرعية: كالفقه والاداب، وأهم ماكان يميزها هو عدم جواز تحليلها أو نقدها إعتمادا على الرأي، بل يجب

---

[1] الحداد، المصدر السابق، ص32.

[2] جريدة النهضة "إنتقاء كتب التدريس بالجامع الاعظم"، بتاريخ11جويلية1924.

[3] نفسه.

[4] الحداد، المصدر السابق، ص 30-32.

تقديسها بما فيها كآثار للمتقدمين، والسير بمقتضاها في حياتنا العلمية والعملية. وقد تعرض الحداد إلى نقد هذه العلوم علما علما كمايلي:

– علم الكلام: يعتبر الحداد هذا العلم من علوم "الفتنة"بين المسلمين، الذين أساءوا إستعماله من أجل الدلالة على وجودية الله، من خلال إعتماد المنطق العقلي البحت، وقد حرّم علماء الإسلام الخوض في مثل هذا العلم، ومنهم الإمام الشافعي، باعتباره علما يراد منه الجدل العقيم، وإيقاظ رؤوس الفتنة. ويؤكد الحدّاد أنّ القرآن الكريم قد وضّح للمسلمين بدون أدنى شك سبل وطرق معرفة الله، عن طريق النّظر والتّدبر في بدائع خلقه وكونه ومافيه من روائع الجمال والجلال والهيبة والقدرة، قال تعالى((إنّ فِي خَلْقِ السّمَواتِ والأَرْضِ وَإخْتِلافِ اللّيْلِ والنّهَارِ والفُلكِ التِيّ تجَريْ في البَحرِ بِمَا يَنْفَعُ النّاس وَمَاأَنْزَلَ اللهُ مِنَ السّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهاَلْأَرَضَ بَعدَ مَوْتِهَاَ وَبَثّ فِيهَا مِنْ كُلِ دَابَةٍ وَتَصْرِيفِ الرّيَاحِ والسّحابِ المسَخّرِ بَيْنَ السّمَاءِ والأَرْضِ لآيَات لِقَومٍ يَعْقِلُون))[1].

ويسمي الحدّاد طريق معرفة الله عزوجل من خلال التّدبر في عجيب خلقه "بطريقة الإستبصار" بآيات الله في الكون من خلال القرآن الكريم، وهو أساس تعاليم الإسلام. أما الطرق المنطقية المعتمدة من طرف الكلاميين في معرفة الخالق عزّوجلّ، فهي أساليب فاسدة لا توصل إلى الغرض المنشود، وإنما تزرع الشّك في نفس المتعلم، خصوصا إذا كان يؤخذ العلمُ من طرف التلامذة بطريقة التلقين دون فهم، مما يجتمع في أذهانهم الدعوة ودليلها والشّبهة، وليس بإمكانهم التّمييز بينها. وأحرى أن يسمى هذا العلم حينئذ (علم الكلام) جهلا وتشكيكا، لإعتماده على الطريقة اليونانية في فلسفة الإلهيات[2].

يختم الحدّاد نقده لعلم الكلام كما يُدرّس في الزيتونة على عصره بقوله: "إنّ الذين يفكّرون في إصلاح المعهد الزّيتوني لا بدّ لهم أن يتدبّروا في وسائل تقرير العقيدة في دراسة المعهد على وجه يضمن سلامتها من الخلط والإشتباه، ويكفل خلودها في الأجيال حيّة نامية، تسير على ضوء العلم الصّحيح وتعاليم الإسلام الخالص[3]".

– المنطق وآداب الحديث: يعتبر الحدّاد "المنطق" من العلوم الجدلية النظرية، يعتمد على البديهيات، وهو أشدّ إرتباطا بالعلوم العقلية مثل:الرياضيات والفلسفة، غير أنه لم يوظف بتلك الصفة المذكورة في برامج التعليم الزيتوني، وإنما استعمل في علم الكلام من أجل اثبات مسائل غيبية كالوجود الإلاهي مثلا، وفي علم أصول

[1] سورة البقرة: آية 163.

[2] الحداد، المصدر السابق، ص 66-71.

[3] المصدر نفسه، ص72 .

الفقه، وعلوم العربية، ويلاحظ على أنه كان يدرس بطريقة تلقينية خالصة أيضا في كل الأقسام الدراسية، يغيب فيها الفهم كلية، ويعطي الحدّاد أمثلة توضيحية عن ذلك فيقول: فكل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس، ينتج أن كل إنسان حساس،وإن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة ينتج أنّ النهار موجود، وهي حسب الحدّاد أمثلة منطقية ساذجة لا تزيد في غباء الغبي، ولا في ذكاء الذّكي،كما أنه لا ينتج عنها نظريات تثقف العقل وتجعله قادرا على إستخراج النتائج المفيدة بالتفكير المنطقي الصحيح، ورغم تدريس المنطق بالجامع الأعظم فليس هناك من مدرسيه من بزغ نجمه في إيجاد مؤلفات مفيدة على الطريقة المنطقية، التي تدرس أساليبها بالجامع وليس سوى التلقين والحفظ غاية تطلب أو تدرك[1].

أما علم آداب البحث (مناهج البحث) فهو تتمة لعلم المنطق، حيث يكسب الطالب آداب وطرق الحوار النافعة خلال المناظرات العلمية، حتى تتوافق مع القوانين المنطقية، ويتأسف الحدّاد على أنّ هذا العلم، يطبعه أسلوب التلقين المحض وليس له أدنى تطبيق في العلوم[2].

---

[1] الحداد، المصدر السابق، ص 74.

[2] نفس المرجع والصفحة.

الفصل الرابع: الإصلاح في المجال الديني

أولا: الواقع الديني في تونس بين 1900-1939

ثانيا: في سبيل التّصدي لسياسة التبشير الديني.

ثالثا: نماذج، ومظاهر من قضايا الإصلاح العقائدي.

الفصل الرابع: الإصلاح في المجال الديني

أولا: الواقع الديني في تونس بين 1900-1939

1-الطرق الصوفية وتأثيرها الديني والاجتماعي:

لعبت الطرق الصّوفية[1] دورا هاما في توجيه الحياة الدّينية، في تونس قبل الحماية الفرنسية، وحتى بعد فرض الحماية، لما كان لها من نفوذ روحي ومادي على المجتمع، ولما تمتعت به من حظوة لدى بايات تونس، وحتى لدى الاستعمار فيما بعد، لإدراكه بالدور الذي يمكن أن تلعبه الطّرق الصوفية في إستتباب الأمن والإستقرار، وإمكانية توظيفها في خدمة مخططاته، باعتبارها النموذج الديني السائد في تلك الفترة[2].

وقد ضمّت البلاد التونسية أربع طرق دينية، حظيت بأهمية خاصة وهي: القادرية والرحمانية في الشمال، والتيجانية والسنوسية بالجنوب. وكانت القادرية تهيمن على المناطق المحيطة بالكاف، بينما كانت الرحمانية تنتشر في مناطق الفراشيش وماجر[3]، أمّا الطريقة التيجانية، فقد سيطرت على الجنوب الغربي للإيالة وتونس العاصمة، وكانت العائلة الحاكمة من أتباعها، أمّا الطريقة السنوسية، فقد تأسست بطرابلس سنة 1835،وكانت تضم في صفها بدو الصحراء،وهذه الطريقة مثلت النّزعة الإسلامية المتصلبة في موقفها من الدول المسيحية،فيما ركنت الطريقة التيجانية إلى هيمنة الاستعمار، بل ساندته في غالب الأحيان[4]، وكثيرا ما استعملت الطرق الصوفية نفوذها لدى السكان لكبح مقاومتهم للوجود الاستعماري[5].

---

[1] **الصوفية** في مفهومها الأصيل؛ هي تكوين أجيال من المسلمين على التربية النفسية المفطومة عن الشهوات، القادرة على مواجهة انحلال المجتمعات بإيجابية وقوة، ومواجهة الغزو الخارجي بنفسية المجاهد المستعد للاستشهاد في سبيل حماية الفكر والذود عن بيضة الإسلام والدفاع عن الارض والوطن، غير أنها سرعان ما انحرفت عن مفهومها الأصلي حين دخلت عليها مفاهيم فلسفية هندية ويونانية، قتلت فيها روح الجهاد والمقاومة، وأسلمتها للتواكل والجبرية. للمزيد أنظر: الحسين (م.أ.ك)، **الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان وزمان**، مج 4، ص ص 1676-1686، وأيضا: أنور الجندي، **العالم الإسلامي والإستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي**، الموسوعةالاسلامية العربية، ج4، ط2 لبنان، دار الكتاب اللبناني، (1983)، ص 304.

[2]سالم لبيض،"الاسلام الطرقي في المغرب العربي، بين الاضمحلال والتجدد، مثال البلادالتونسية"، روافد، تونس، ع 4، (1998)، ص 133.

[3]المحجوبي، انتصاب الحماية...، ص 16-17.

[4]المرجع نفسه، ص 17.

[5]المحجوبي، جذور الحركة ...، ص 185.

وإضافة إلى تلك الطرق الصوفية الرئيسية، وجدت طرق فرعية عنها مثل: الطريقة الشاذلية، والطريقة المدنية والطريقة الشابية، وهي طرق دينية متفرعة عن الطريقة الأمّ القادرية. أما الطرق الدّينية الآتية وهي: البكرية، والحفناوية والرحمانية، فهي قد تفرعت عن الطريقة الأم "الخلواتية"[1].

1-1ميزاتها ومظاهر تأثيرها:

– على المستوى السلوكي، تختّص الطّرق الصوفية بامتلاكها لنسق مفاهيمي خاص بها، تقوم بتلقينه لأتباعها، يتكون من أوراد وأدعية وأذكار، يقع تكرارها بصفة فردية أو جماعية، حسب أوقات معينة مثل تكرار (قول لا إله إلاّ الله)، و(استغفر الله)، و(الصلاة على النبي) (ص). وإذا كانت بعض الطّرق الصّوفية كالسنوسية مثلا قد حجرت استعمال أي نوع من آلات الطرب أثناء الذكر، فإنّ طُرقا أخرى أباحتها، ذلك أنّ الترنّم بتلك الأذكار والأوراد وفق نغمة موسيقية معينة مصحوبة بالضرب على آلات الطار والبندير حسب نسق يتزايد أحيانا وينقص أحيانا أخرى، يُدخل هؤلاء المريدين والأتباع في حالة نفسية غريبة، لا يتمالكون فيها عن الإتيان بأعمال تبدو مستحيلة على الإنسان العادي، ومن هؤلاء أتباع طريقة سيدي أبي علي النفطي، الذين يبهرون المتفرجين، بوضعهم لألسنة النار على مواضع مختلفة من أجسادهم دون أن يتأذوّا[2]. ونفس الحالة تنطبق على أتباع الطريقة السّلامية، الذين يتعاطون طقوسا غريبة جدا، منها إشعال النّار في بقايا الحلْفاء، ويقومون بوضعها تحت ثيابهم دون أن تحترق ثيابهم أو جلودهم، وهناك من أتباع العيساوية من يأكلون الزجاج، ويقبضون على الحديد المحمّى، ويضربون أنفسهم بالمدي، وهم في حالة من الغيبوبة ...الخ[3].

يبدو أنّ الطّرق الصوفية قد لجأت إلى مثل هذه الممارسات والسلوكيات الغريبة، وذلك في إطار التنافس والصّراع القائم فيما بينها لكسب الأنصار والأتباع، وهي ممارسات شجعها الاستعمار الفرنسي، لصرف إهتمامات المريدين عنه، وتوجيهها إلى مجالات أخرى، حتى يتفرغ هو لتنفيذ مخططاته دون أن يجد من يعترض سبيله؛ وهو الدور السلبي الذي لعبته الطرق الصوفية تجاه أتباعها وتجاه ما يتطلبه واقع البلاد آنذاك.

– أما على **المستوى الاقتصادي،** فقد أُعتبرت الطرق الصوفية قوة اقتصادية، بسبب تنّوع مصادر الثروة لديها، والتي تمثلت أساسا في الأملاك العقارية، مثل البساتين والجنائن الزراعية، والمباني، وهذه الأملاك تابعة

---

[1] العجيلي، التليلي، **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881–1939)**، د.ط منشورات كلية الآداب بمنوبة، 1992. ص 45-51.

[2] المرجع نفسه، ص 56.

[3] الثعالبي، روح التحرر...، ص65.

لإدارة الأحباس. وتستفيد الزّوايا الدّينية من محاصيل الأراضي الفلاحية، والأشجار المثمرة كالنخيل، إضافة إلى الممتلكات المنقولة والمتمثلة في رؤوس الأموال المتجمعة لدى مشائخ الطرق الصوفية، والمحصّلة من عدة أوجه منها: الزيارات، والإعانات المالية، التي يقدمها الأتباع بانتظام، ومنها أيضا المبالغ المالية التي تدفع في شكل جرايات دورية تخص بعض الزوايا، والتي يعود تاريخ سنّها إلى الدولة الحسينية، وبقيت مستمرة حتى عهد الحماية التي إعترفت بها وأقرتها في سبيل إحتواء بعض الطرق وتوظيفها[1].

تحتلّ الطريقة الرحمانية الصّدارة، من حيث مجموع الدخل السنوي بالفرنك بـ 190.000، ثم تليها الطريقة القادرية بـ 164.000، ثمّ الطريقة السّلامية بـ 102.071 فرنك[2]. وتتفاوت قيمة الدخل المالي السنوي بين الطرق الصوفية بسبب التّفاوت في قيمة الأملاك والعقارات، مساحة وإنتاجا، وأيضا بسبب الإختلاف في عدد الأتباع والمريدين وما يقدمونه من إعانات وأعطيات، بالإضافة إلى إختلاف المواقف من السلطة الفرنسية وتواجدها بتونس، فمثلا الطّرق المعادية للوجود الفرنسي مثل القادرية والسنوسية والمدنية، تعرضت إلى متابعة ومراقبة ومضايقة شديدة من طرف الإستعمار للإشتباه في مواقفها، إما بمناصرة الثورة والمقاومة ضد المستعمر، مثلما قامت به الطريقة السنوسية في الجنوب، أو وجود ميل، أو تعاطف مع الخلافة العثمانية، مثل علاقة الشيخ "محمد ظافر" شيخ الطريقة المدنية بالسلطان عبد الحميد في إطار الترويج لفكرة الجامعة الاسلامية[3].

ولذلك كان تفقير الطرق المعادية خيارا إستراتيجيا لدى الفرنسيين، ليس فقط تخوفا من تحول تلك الأموال المجمّعة لتمويل الأحزاب السياسية، أو إثراء المشائخ مقابل تفقير أتباعهم، وانما سعيا منها لوضع حدّ لقوّة بعض الطّرق الأدبية (التأثير المعنوي) وخاصة المادية، إتقاء لأي تحولات وإحتمالات مفاجئة، قد ينتج عنها تسخير تلك القوة ضد المصالح الاستعمارية. ولأجل ذلك منعت الزيارات والإعانات، وضربت الاحباس التابعة للطرق عن طريق استصدار قوانين إنزال الأوقاف في عام 1888.

-أمّا على **المستوى الأخلاقي والديني**، فقد مارست الطرق الصوفية تأثيرا كبيرا على الأوساط الشعبية وخصوصا تلك الأوساط المحدودة الثقافة، وأصبح هؤلاء يعتقدون أنّ الدين كله ظاهره وباطنه يتمثل في شيخ الطريقة الصّوفية، وبرزت أنساق من المفاهيم الدّينية والأخلاقية، كرّست الهيمنة الطرقية على عقول الناس ولمدة زمنية طويلة منها:

---

[1] العجيلي، المرجع السابق، ص 57-60.

[2] المرجع نفسه، ص 60.

[3] المرجع نفسه، ص 67

– الطريقة: فهي عبارة عن منظومة مفاهيمية، يبدعها الولي(الشيخ) ويلتزم بها أتباعه ومريدوه في ممارساتهم الحياتية واليومية، الأقوال منها والأفعال، مثل أقوال وأذكار الصباح والمساء، وعند النوم واليقظة، وعند الأكل والشرب، وعند دخول المنزل والخروج منه. أمّا الأفعال، فمنها الصلاة والوضوء والطهور، ومن لزم الإقتداء بها من المريدين فقد إهتدى، والعكس صحيح .وتجتهد كل طريقة صوفية في إيجاد ووضع طريقة تديّنها الخاصة بها، والتي تميزها عن غيرها من الطرق الأخرى، وذلك من مصادر ومنابع يُعتقد أنها يقينية، وكثيرا ما يلجأ مشائخ الطرق الصوفية للتدليل على صحة ومشروعية طرائقهم بالإنتساب إلى سلسلة من الصالحين والأعلام، تتصل دوما بالرسول (ص)، الذي بدوره تلقى أوراد الطريقة وأذكارها عن جبريل عليه السلام، عن رب العزة جلّ جلاله والرسول (ص) بدوره لقنها لعلي بن ابي طالب وعلي لقّنها لعمر... الخ. وهو ما تذهب إليه الطريقة القادرية، أما الطريقة الشاذلية، فتتصل بعلي بن أبي طالب عبر الحسن البصري[1].

– الولاية: المريد أو التابع للطريقة الدينية التّصوفيّة، من الواجب عليه الخضوع والتسليم المطلق إلى شيخ أو أستاذ يقتدي به لا محالة، خلال تدرجه في مراحل ومقامات تزكية النّفس وتطهيرها، بإتباع الأوراد والأذكار والتسابيح تحت نظر شيخه، الذي هو قدوته ومرشده، إذ أنّ سبيل الدين غامض وسُبل الشيطان كثيرة وظاهرة "فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طريقه"، ويكتسب الشيخ نفوذه حسب آراء المتصوفة من علمه وورعه ومعرفته بالله والبركة، التي أصبح مالكا لها، والتي أهلته للإستمداد منه، إذ أنّ الإستمداد والأخذ عن الشيخ هو إستمداد من النبي (ص)، لأنّ الشيخ الصادق نائب عنه. وبهذه الهالة والقداسة الدينية، التي أضفاها شيوخ الطرق على أنفسهم، أصبح لهم تأثير بالغ على النّاس الذين اعتقدوا فيهم التديّن والصلاح، والإنفراد بخصوصيات روحية، تنعدم عند غيرهم، فألّفوا من حولهم القصص والأساطير، وأكسبوهم ضروبا من الظواهر الخوارق والكرامات الإلهية ...الخ[2].

غير أنّ نفوذ بعض مشائخ الطّرق الصّوفية، لم يكن دائما مستمدا من وسائل مشروعة، وإنما يحصلون عليه أحيانا بالترهيب، وتهديد النّاس في "صحة أبدانهم، أو ضد عائلاتهم وثرواتهم، كعقم النساء، وإتلاف المحاصيل، مما يجبر السُذج والبسطاء على الانصياع لهم خوفا من بطشهم، خاصة وأنّ منهم من كان يدعيّ البركة في شفاء المرضى، وإستسقاء المطر وهبة الرزق أو استرجاعه...الخ[3].

[1] لبيض، المرجع السابق، ص 142.

[2] بوالخضرة، المرجع السابق، ص 156-157.

[3] Merad (Ali), Le Réformisme Musulman en Algérie, 1925-1940, essai d'histoire religieuse et sociale, France, mouton, 1967, p 70.

– طاعة المريد: تعتبر من أهم أركان العلاقة بين المريد وشيخه، وتفرضها التعاليم والمبادئ الصوفية، وفي إطارها يتقبل المريدون السلطة المطلقة، التي يمارسها الشيخ عليهم، بعد أن يكونوا قد تلقوا التربية، التي تؤهلهم لذلك، ومن مبادئ طاعة المريد لشيخه: إجلاله ومحبته لشيخه، وعدم مخالفة رأيه، باعتباره أعرف الناس وأعلمهم بسواء السبيل، وتصديقه في كل شيء والإلتزام بنصائحه، والتّسليم المطلق بصحة ما يصدر عنه، لأنّه في نظر مريديه هو الصّواب، وغيره على خطأ[1].

وبهذه المفاهيم، جُبِل َالأتباع على أحادية المتلقيّ، والإيمان المطلق بصدق وصحة كل ما يصدر عن الشيخ، باعتباره مصدر الإلهام الديني دون غيره، فنتج عن كل ذلك رفض لكل حوار، وإقصاء لكل رأي مخالف، وتمكن المشائخ من الإستحواذ الكامل على شخصية المريد، الذي جعلته "الآداب الصوفية" بين يدي شيخه "كالميت بين يدي مُغسّله، لا كلام ولا حركة ولا يقدر أن ينطق بين يديه من هيبته، ولا يدخل، ولا يخرج، ولا يخالط أحدا، ولا يشتغل بعلم، ولا قرآن، ولا ذكر إلاّ بإذنه[2].

إن تلك التربية الصوفية فضلا عما تسببت فيه من ذوبان شخصية المريد أمام شيخه، فقد عمّقت في الأتباع التواكل والإنصراف الكلي عما يحدث في حياتهم العامة، ويمسهم مباشرة (حينما أفقدتهم روح المبادرة، فلماذا يجتهد الإنسان مادام يكفيه أن يتوسل لأحد الأولياء، ليضمن لنفسه السعادة والثراء؟ ولماذا يعالج نفسه إذ يكفيه أن يتضرع إلى أحد الأولياء، ليستعيد عافيته، وإذا كان العمل الشّاق لا يُكلَلْ دائما بالنجاح، بينما التّوسل للولي يوفر ثروات لا تحصى؟ وما الفائدة من السّير في طريق الرقي والحضارة بما أنه بالإمكان بفضل الأولياء الوصول إلى نتيجة أعلى من النتيجة التي بلغتها أرقى الشعوب وأسماها)[3].

إنّ أولى ضحايا التّدين الطرقي الشعبي، هم المؤمنون البسطاء السّذج الذين صاروا يتخبطون في الأوهام والخرافات، التي أفسدت أرواحهم، وشوهت أفكارهم وطبائعهم، وكبّلت عقولهم، وجعلتهم يعتقدون في العجائب، حيث ترسّخ في أذهانهم إمكانية سقوط التكاليف الشرعية، وإرتكاب الآثام إذا حظي الواحد منهم برعاية أحد رؤساء الطرق الصوفية، وقد شبّه أحد المصلحين تلك العقلية السائدة في المجتمع التونسي

---

[1] العجيلي، المرجع السابق، ص 32.

[2] عبد الوهاب الشعراني، **الأنوار المقدسية في معرفة قواعد الصوفية**، تح وتق طه عبد الباقي سرور، ط1، القاهرة، المكتبة العلمية، (1962)، ص 167.

[3] الثعالبي، المصدر السابق، ص 83.

آنذاك بعقلية المرتزقة الايطاليين في القرون الوسطى،حيث كانوا يقومون بأعمال السلب والنّهب والقتل على رؤوس الملإ دون شعور بالإثم، لأنهم حصلوا على صكوك الغفران من قساوسة الكنيسة[1].

1-2-علاقتها بالإستعمار:

كانت للسلطة الإستعمارية إستراتيجية واضحة في تعاملها مع الطرق الصوفية المنتشرة في البلاد التونسية، والتي قارب عددها التسعة عشر طريقة، كان لها تأثير واضح على الشعب التونسي، سواء البدو منهم أو الحَضَر، حتى أنّ البعض شبهها "بالدولة داخل الدولة". ولذلك عمل الإستعمار على إخضاع الطرق الصوفية ومشايخها من أجل السيطرة الكليّة على دواليب السلطة والمجتمع كمرحلة أولى، ثمّ لاحقا العمل على تحطيم الهياكل التّقليدية الأساسية: الدولة، القبيلة، والدين الشعبي. وقد تمكنت من تحطيم الدولة بعد إجبار آخر بايات التونسيين من التوقيع على معاهدة 12 ماي 1881، التي مكنت الاستعمار من الإستئثار بالسلط الحقيقة، وأفرغت بالمقابل الباي وأعوانه من كل نفوذ. وأما القبيلة فقد تمّ تفتيتها على مراحل في إطار سياسة التهجير والتوطين الإجباري للمعمرين وتمكينهم من أراضي التونسيين في شمال البلاد ووسطها.

ولم يبق إلاّ التّدين الشعبي والطرق الصوفية التي تؤطره، مثل القادرية والتيجانية والرحمانية ...وغيرها. وقد إقتنع الإستعمار منذ حلوله بتونس، بضرورة السّعي إلى إستعمال الطرق الصوفية، وتسخيرها لخدمة مشاريعه، ومنها ترسيخ النّفوذ الفرنسي، ومقاومة كل صوت معارض، وكل محاولة إحتجاج، فاكتسبت سلطة الحماية حلفاء لها من مشائخ الطّرق الدينية، ومن بينهم على وجه الخصوص "قدور الميزوني"[2] شيخ الطريقة القادرية بالكاف، الذي كانت تربطه بالنائب القنصلي "برنارد روا" إتصالات خاصة، ومشبوهة، ففي إحدى مراسلات الأخير مع القنصلية العامة الفرنسية حول أحداث 24-25-26 أفريل 1881، والمتعلقة بدخول الجيوش الفرنسية إلى التراب التونسي، أوضح "روا" الدور الكبير الذي قام به "الشيخ قدور الميزوني" في تسهيل

---

[1] محمد بن الطيب،" من ملامح التنوير...، المقال السابق، ص 38.

[2] يعتبر قدور الميزوري من أتباع الشيخ الحاج محمد بن عمار الميزوني، المؤسس الأوّل للزاوية القادرية بمنطقة الكاف، ورث عنه مشيخة الزاوية بين 1878-1916، حيث بلغت أوْج اتساعها في عهده، وكانت من أغنى الزوايا، وانتشرت في الشمال الغربي والوسط، والوسط الغربيين للبلاد التونسية ووصل اتساعها الى غاية قسنطينة ووادي سوف. للمزيد أنظر: نهاية محمد الصالح الحمداني، **الحركة الوطنية التونسية**، ط1، دار المعتز للنشر والتوزيع، (2016)، ص 129.

إحتلال الإستعمار الفرنسي لمنطقة "الكاف"، وكذا موقف الشيخ "علي بن عيسى" شيخ الطريقة الرحمانية من الإحتلال الفرنسي، الذي تميز عموما بمهادنة الإحتلال[1].

ونفس الدّور لعبه شيخ الطريقة التيجانية"محمد المنوبي"[2] بمنطقة مجاز الباب، الذي لم يعارض دخول فرنسا إلى تونس تماشيا مع موقف طريقته الثابت من الإستعمار، سواء بتونس أو الجزائر، بل في رسالته إلى الكاتب العام للحكومة الفرنسية بتاريخ 17 نوفمبر 1915، يقول فيها أنّه حرّض السّكان على الوقوف إلى جانب فرنسا منذ إندلاع الحرب العالمية الأولى وأنهاها بالدعاء الآتي:"اللهُمّ أنصرها [فرنسا] نصرا مبينا ومكّنها من أعدائها تمكينا، اللهُمّ أهلك قوم الألمان وما ابتدعوا، وشتّت شملهم وما جمعوا، ووهن كيدهم وماصنعوا واقطع دابرهم..."[3].

وفي رسالة أخرى من "محمد الشريف التيجاني" شيخ التيجانية عام 1930 إلى وزير الجرايات وضحايا الحرب بباريس، تتضح مرة أخرى مظاهر تواطؤ الطّرق الصّوفية مع الاستعمار، ومنها التيجانية حيث يُعّدد فيها هذا الشيخ خدمات أبيه إلى فرنسا: ومنها مساعدتها على إحتلال البلاد التونسية سنة 1881، ومساعدة المعمرين على الإستقرار بالأراضي التونسية، وحثّ التونسيين على الإنخراط في الجيش الفرنسي، ودعوة أتباعه خلال أحداث الجلاّز (1911) عن الإبتعاد عن كل نشاط سياسي، والخضوع لسلطة الاحتلال،كما يذكر في رسالته المشار اليها، إلى الخدمات التي قدمها هو شخصيا لفائدة فرنسا؛ ومنها انخراطه في الجندية الفرنسية عن طواعية إبّان الحرب العالمية الأولى، ومقاومته الثابتة لحركة الشباب التونسي وللحزب الدستوري[4].

غير أنه لا يُستبعد أن يكون من بين مشائخ الطرق، من لم يكن راضيا على دخول الإستعمار الفرنسي، وربما كان من بينهم من كانت تراوده فكرة المقاومة، ومنهم المرابط عمر بن عثمان بمنطقة "تالة"، حيث أفادت التقارير الفرنسية أنّ هذا المرابط،كان من وراء انتفاضة "تالة القصرين"عام 1906،التي حاولت

---

[1] أنظر نص المراسلة في: **رجال الدين والحركة الوطنية بتونس 1881-1938**، تق عبد المجيد كريم وحبيب القزدعلي، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس 1993، ص 17-22، وأنظر أيضا المحجوبي، المرجع السابق، ص 118-119.

[2] المنوبي بن الشيخ سيدي صالح العمراني التيجاني الشريف،كان مقدما للطريقة التيجانية بزاويتها في منطقة بوعرادة بزاوية سيدي صالح التيجاني، ثم تولى مشيختها منذ 1868، توفي يوم 1930/8/19. ثم خلفه ابنه بعد ذلك وهو الشيخ محمد الشريف التيجاني، الذي شهدت الزاوية على عهده تراجعا اقتصاديا واجتماعيا.للمزيد أنظر: العجيلي، المرجع السابق، هامش رقم 24، ص 119.

[3] أ.و.ت، السلسلة (D)، علبة رقم 156، الملف 2.

[4] أنظر نص المراسلة بتاريخ 14 ديسمبر 1930، في: رجال الدين...، المرجع السابق، ص 101-105

قتل الفرنسيين هناك، أو على الأقل طردهم[1]. كما أفادت شهادة أحد الأسرى الفرنسيين حول أطوار انتفاضة "تالة" أنّ المنتفضون كانوا يأتمرون بأوامر "المرابط"عمر بن عثمان، وأنّ هؤلاء كانوا يأمرون المعمرين الذين وقعت مهاجمتهم بارتداء الزّي المحلي، وبتلاوة "الشهادتين"، إذا أرادوا الحفاظ على أرواحهم[2].

لقد أساء تواطؤ مشائخ الطّرق الصوفية مع الإستعمار بسمعتهم، وقلّص من نفوذهم الأدبي، كما أضعفتهم التضييقات، التي كانت تسلطها عليهم السُلط الإستعمارية الممعنة في مراقبتهم، والحدّ من نشاطهم، وخاصة من تنقلاتهم بين الزوايا لجمع التبرعات والعطايا، وساهم تراجع الموارد المالية في تقريب الطّرق من السّلط الاستعمارية، وفي تحالفها معها لمقاومة الوعي الجديد المتنامي، خاصة في المدن، وهو الوعي الوطني الذي أحدثته الأحزاب، وتولّت نشره الصّحف والمجلات والنوادي ومختلف التنظيمات الثقافية والشبابية.

وقد اعترف المقيم العام الفرنسي لوسيان سان (Lucien Saint) سنة 1924بأنّ:"الغاية من جمع المعلومات عن الطّرق الصوفية إنما هو من أجل التصدّي لنفوذ الوطنيين المتعاظم في الإيالة، وخاصة في المدن"[3]، وهو فعلا ما قام به شيوخ الطرق الصوفية، وخاصة التيجانية من مناهضة النّشاط الدستوري في تونس، والوشاية بالدستوريين، ومدّ الإدارة الفرنسية بتقارير في هذا الشأن، وخاصة "محمد المنوبي التيجاني" ببوعرادة وابنه وخليفته من بعده محمد الشريف التيجاني[4].

2–السياسة الدينية في ظل الحماية:

بقيت فرنسا رغم إقرارها بفصل الدولة عن الدين منذ 1907 –وانتهاجها للآئكية–، مهتمّة في مستعمراتها بالمسألة الدّينية، حيث عملت على توظيف رموزها ومؤسساتها من علماء ومشائخ طرق صوفية في خدمة مصالحها الاستعمارية، وجعل تلك المؤسسات جزء لا يتجزأ من أجهزتها الرسمية، الأمر الذي يطرح علاقة السلطة السياسية الاستعمارية بالسلطة الدينية، وبالتالي علاقة السلطة المذكورة بالمثقف باعتبار أنّ الثقافة الدينية هي التي كانت سائدة في تلك الفترة؟

---

[1] سالم، المرجع السابق، ص 150-151.

[2] رجال الدين...، المرجع السابق، ص 48-51.

[3] المرجع نفسه، ص 100.

[4] التليلي العجيلي، "موقف شيخي زاويتي التيجانية ببوعرادة والقادرية بالكاف من حوادث افريل 1938"، ح.ج.ت، تونس، ع30 (1989)، ص 121 وما بعدها.

2-1خلفيّات السياسة الدينية الفرنسية:

لعلّ من دواعي إهتمام السّلطة الاستعمارية بالمسألة الدينية في تونس، هو بروز مستجدّات على الصعيدين الدّاخلي والخارجي، **فداخليا** كان ومايزال عامل الدين أكثر العوامل تأثيرا في تفكير النّخبة الإصلاحية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل كان الدين قطب الرحى في كل مشروع إصلاحي، يهدف إلى النّهوض بأمور المسلمين في جميع المجالات، باعتبار أنّ أي إصلاح لابدّ أن يبدأ أو ينطلق من الإصلاح الديني ذاته، أي تنقية العقيدة الإسلامية مما لصق بها من بدع وخرافات،كتلك الممارسات والعادات الدّخيلة مثل:التوسّل بالأولياء،وبناء القباب، وزيارة الأضرحة، والذبح عند المقامات وغيرها من الإعتقادات الباطلة، والعودة بالدين والمعتقد إلى صفائه الأوّل، مما يوحي لنا بأهمية الدين في المرجعية الفكرية لرواد الحركة الإصلاحية[1].

كما يعزى إهتمام سلطة الحماية بالمسألة الدينية، إلى تأثر البلاد التونسية بما كان يجدّ من أحداث في البلدان المجاورة لها كالجزائر، التي عرفت طيلة السبعينات من القرن التاسع عشر، ثورات لعبت فيها عدة شخصيّات دينية كالمقراني والشيخ الحداد دورا أساسيا في إذكائها، وحتى في قيادة العديد منها، حيث ساهمت فيها عدة طرق صوفية كالقادرية والرحمانية، وهي التّجربة المريرة التي لم تشأ الإدارة الاستعمارية تكرارها بتونس.

ضف إلى ذلك أنّ تلك القيادات الدينية لتلك الثورات، وحتى الكثير من المشاركين فيها قد التجأوا إلى المناطق الحدودية للبلاد التونسية مثل الكبلوتي والشريف محمد بن عبد الله، وآل المقراني ومحمد مزيان بن عبد الرحمان ومحي الدين بن الأمير عبد القادر[2]، ولذلك إهتمّت إدارة الحماية أساسا في سياستها الدينية "بالطرق الصوفية" باعتبارها الممثل البارز للإسلام الشعبي، وأيضا لِما كانت تتميز به من تنظيم وتأثير كبيرين على الغالبية الساحقة من السكان، وخصوصا في الأرياف باعتبار أنّ الطرقية ظاهرة ريفية أكثر منها حضرية، وقد تجسم ذلك الاهتمام في البداية، في حرص سلط الإحتلال على التّعرف أكثر في مرحلة أولى على الواقع الدّيني للبلاد قصد إعطائه حجمه الحقيقي، ليتيسر لها في مرحلة ثانية تحديد السّياسة اللازمة له.

ولا يغيب عن أذهاننا الخلفية **التّنصيرية** في السياسة الدّينية الفرنسية بتونس، إذ عملت سلطة الإحتلال وشعورا منها بخطورة الإحساس الدّيني لدى الأهالي المسلمين على وجودها بالبلاد التونسية، على محاصرة الإسلام ومحاولة زعزعته متجاوزة في ذلك ما كان صدر منها إبتداء من عهود تقضي باحترام شعائر

[1] التليلي العجيلي،"السلطة الاستعمارية والنخبة الدينية بالبلاد التونسية (1881-1918)»، ح.ج.ت، ع39، (1995)، ص328.

[2]يحي بوعزيز،"دور الإخوان الرحمانيين في ثورة 1871 بمنطقة الأوراس، وأثر المقراني والحداد فيهما، مجلة الثقافة، (الجزائر)، ع38(افريل-ماي 1977)، ص ص 157-202.

أهل البلاد، وتبعا لذلك حدّدت خطّة مدققة تتجه نحو: تسفيه الإسلام وإضعاف شأنه وتأثيره في نفوس المسلمين تشريعا ولغة ومؤسسات؛ وتعبئة المنصرين، وإطلاق حرية عمل الكنيسة في الوسط الإسلامي، ونشر المسيحية على أوسع نطاق وصولا إلى تنصير شمال إفريقيا ككل، وهوما يفرض على الحكومة الفرنسية في إطار هذه السياسة، أن تتخلى عن مبدأ«لائكيه الدولة» حينما يتعلق الأمر بمصالحها خارج حدودها السياسية، إذ جاء في تصريح وزير خارجية فرنسا أمام البرلمان، بمناسبة مناقشة الإعانات المالية للجمعيات التبشيرية بشمال إفريقيا، ما يؤكد ذلك إذ يقول:"إنّ فرنسا غير متدينة داخل حدودها، وإنها متدينة في الخارج"[1]، ومما جاء أيضا على لسان أحد المبشرين قوله: "يجب على فرنسا إذا شاءت أن يدوم نفوذها وتترسخ قدمها في هذه الأقطار، أن تُنصّر أهالي الشمال الأفريقي"[2].

وخارجيا، رغم بعدها عن المشرق، لم تكن البلاد التونسية بمعزل عن تلك الآراء والمبادئ الإصلاحية، التي نادى بها كبار المفكرين والمصلحين أمثال جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ورفاعة الطهطاوي وعبد الرحمان الكواكبي وغيرهم، بل كانت النّخبة التّونسية ترصدها وتتابعها باهتمام، وجاءت زيارة محمد عبده لتونس سنتي 1884،و1903 لتزيد تلك العلاقة بين تونس والمشرق متانة وصلابة، وعمّقت "المنار" قبل ذلك البعد الديني لدى التونسيين، بما كانت تنشره من مسائل دينية عديدة، مبدية فيها آراء لا تتفق وما اعتاده المسلمون مثل خوضها في مسألة الأولياء والكرامات وزيارة القبور، وإثارتها لقضايا كلامية خالفت فيها مذهب الأشاعرة، لتُسهم بذلك في كسر طوق الإنغلاق الفكري، والزيادة في عدد أنصار التّوجه الإصلاحي بتونس، وهو ما إستاء له زعماء التّيار الديني المحافظ، الذين رأوا في"المنار" ومبادئها الدّينية خطراً على عقيدة المسلمين، وخاصة ذوي التكوين الديني المحدود[3]. ودعوا إلى منع دخولها إلى البلاد التونسية[4].

كما أدّت صدمة الاحتلال الأوربي للعالم الإسلامي وتونس بالأخص سنة1881، إلى إكتشاف الفارق الحضاري والفكري والتكنولوجي بينهم وبين أوربا، مما جعل المصلحين التونسيين وغيرهم من المسلمين يطرحون السؤال الآتي: ما العمل؟ وكيف السبيل إلى الإصلاح؟

---

[1] الحسين، (م.أ.ك)، **تونس وجامع الزيتونة**، مج11، ص5256.

[2] المنصوري، "الشعور الديني وأثره"...، المقال السابق، ص 62.

[3] التليلي العجيلي، "مواجهة المحافظين للحركة الاصلاحية بتونس، بين 1895-1914»، مجلة روافد، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس، ع 2(1997)، ص54.

[4] أ.و.ت، السلسلة، (E)، علبة رقم 550، الملف 15/30-564، الوثيقة رقم80. (نص الرسالة التي قدمها العلماء المحافظون للوزير الاكبر (بدون تاريخ) لمنع المنار من التداول في تونس، وغيرها من الجرائد العربية المشبوهة).

لقد كان العامل الدّيني، في تلك الظروف العصيبة، هو صلة الوصل بين الشعوب الإسلامية التي خضعت للاستعمار، وحتى تلك التي لم تخضع بعد، وأصبحت مهددة بجدّية من قبل ذلك الاستعمار، وهو ما أوجد عند عامة المسلمين شعورا قويا بضرورة الوحدة طمعا في تحولهم-مجتمعين-إلى قوّة لها وزنها، ومن شأنها أن ترهب عدوّهم. وقد لقيت هذه الفكرة رواجا واستحسانا لدى عديد المفكرين والمصلحين مثل الأفغاني ومحمد عبده وغيرهم، وحتى من طرف الحكام المسلمين ومنهم السلطان العثماني "عبد الحميد الثاني"، وهو ماعُرف تاريخيا "بالجامعة الإسلامية"، التي تعني في مفهومها العام "الشعور بالوحدة العامة والعروة الوثقى لا إنفصام لها بين جميع المؤمنين في المعمور الإسلامي ...، إذ ليس من دين في الدنيا جامع لأبنائه بعضهم مع بعض، موحد لشعورهم، دافع بهم نحو الجامعة العامة والإستمساك بعروتها كدين الإسلام..."[1].

ولذلك توجّست سلطة الحماية خيفة، من كل ما من شأنه أن يوثّق العلاقة بين أقطار شمال إفريقيا وخاصة تونس والخلافة العثمانية، في إطار مشروع الجامعة الإسلامية، خصوصا إذا علمنا أنّ كثيرا من المصلحين التونسيين كانوا على صلة متينة بدعاة الجامعة بالمشرق العربي، بل كانوا أعضاء ناشطين فيها، من خلال إنخراطهم في جمعية العروة الوثقى، التي أسسها الأفغاني وعبده بالهند (كلكتا) سنة1882[2].

كل ذلك جعل البلاد التونسية مهيأة لتُرّوج فيها دعاية الجامعة الإسلامية، خصوصا وأنّ السلطان عبد الحميد الثاني في إطار سعيه إلى توظيف مشروع الجامعة ضد الدول الاستعمارية، بادر إلى تكوين دعاة لنشرهم في كافة أنحاء العالم الإسلامي للدعاية والترويج، وتفيد بعض الوثائق الفرنسية وصول البعض منهم إلى تونس[3]، الأمر الذي حتّم على سلطة الحماية إلى دعوة المراقبين المدنيين إلى مراقبة دقيقة لكل العناصر، التي قد تكون على صلة بالدعاية للجامعة الإسلامية، وبالخصوص الوافدين من المشرق[4].

---

[1] لوثروب ستودار، **حاضر العالم الإسلامي**، نقله إلى العربية عجاج نويهض، بيروت، دار الفكر، ط3(1971)، ج1، ص287-288.

[2] من أبرز التونسيين، الذين كانوا أعضاءً أوفياء في جمعية العروة الوثقى، والذين ناصروا الفكر الأفغاني، ثم العبدوي فيما بعد نذكر: بيرم الخامس(1840-1889)، ومحمد السنوسي(1812-1900) هذا في الربع الأخير من القرن 19، ومجموعة أخرى من المدرسين الزيتونيين منهم: المدرس محمد النجار، الشيخ سالم بوحاجب، الشيخ أحمد الورتاني، الشيخ الطاهر جعفر، السيد حسونة بن مصطفى مع مطلع القرن العشرين.للمزيد أنظر: المنصف الشنوفي، "مصادر ...،المقال السابق ص 75-88.

[3] عبد الكريم الماجري، **دور ومساهمة المغاربة في الحركات الإجتماعية والسياسية في العالم العربي الإسلامي قبيل الحرب العالمية الأولى**، شهادة الكفاءة في البحث، تونس، كلية الاداب والعلوم الانسانية،1977، ص80.

[4] التليلي العجيلي، **صدى حركة الجامعة الاسلامية في المغرب العربي**، ط1، تونس، كلية الآداب والفنون بمنوبة، دار الجنوب للنشر، (2005)، ص 76-79.

ولما سقطت الخلافة العثمانية على يد أتاتورك سنة 1924، إستنكر الإصلاحيون التّونسيون ذلك الحدث، الذي نكب الدين ونكلّ بالخليفة، وأذلّ بالمسلمين، ويبدو أنّ تمسك النّخبة التونسية بالخلافة الإسلامية له مدلوله الديني أكثر من أي مدلول آخر، باعتبارها تقليد ديني وسياسي استمرّ في العالم الإسلامي قرابة أربعة عشر قرنا، وإلغاؤها يعني تشتيت وحدة المسلمين الملتفين حول الخليفة، رمز الوحدة الدينية والسياسية، وهذه الوحدة تبقى مشروعا قابلا للإنجاز والإحياء متى سنحت الظروف وصدقت الهمم. وقد اهتمّ المصلحون التونسيون بقضية الخلافة من خلال أطروحاتهم، وإنتاجهم الفكري، فقد خصص الثعالبي لها فصلا هاما في كتابه "روح التحرر في القرآن"كرمز لوحدة المسلمين الروحية يحفظها من التمزق والتلاشي"[1].

كما ناقش الطاهر بن عاشور موضوع الخلافة في كتابه"**نقد علمي لكتاب الاسلام وأصول الحكم**" الذي أصدره كرد على كتاب علي عبد الرزاق "الإسلام وأصول الحكم"عام 1925، وناقش فيه بعض الأبواب التي جاءت في كتاب علي عبد الرزاق المذكور، وعرّف الخلافة "بأنها خلافة شخص الرسول (ص)في إقامة الشّرع وحفظ الملّة على وجه يوجب إتبّاعه على كافة الناس...، وهي ضرورية لحفظ الجامعة وإقامة دولة الإسلام على أصلها"[2].

وفي نفس السياق إهتمّ محمد الخضر الحسين بقضية الخلافة الإسلامية من خلال تأليفه لكتاب "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم" عام 1926لمناقشة أفكار علي عبد الرزاق في الخلافة الإسلامية، وضح فيه "أنّ كتاب علي عبد الرزاق مظهرا من مظاهر التّغريب، التي هبّت على المجتمعات الإسلامية، تريد النّيل من خلافتها"[3]. مما يوضح لنا مدى تأثير البعد الديني في اهتمامات المصلحين التونسيين، حيال قضيتي الجامعة والخلافة الإسلاميتين.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ اهتمام السّلطة الإستعمارية في تونس بالمسألة الدينية، يجد مبرراته في السياسة الإسلامية التي كانت تنتهجها ألمانيا في إطار تقاربها مع الدولة العثمانية اقتصاديا وعسكريا قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، حيث عملت على إبراز نفسها بمظهر المدافع عن المسلمين، إذ أعلن إمبراطورها غليوم الثاني إثر زيارته إلى اسطنبول وبيروت سنة 1898 أنه"صديق الثلاثمائة مليون مسلم المحلّين للخليفة

---

[1] الثعالبي، روح التحرر...، المصدر السابق، ص43.

[2] محمد الطاهر بن عاشور، **نقد علمي لكتاب الاسلام وأصول الحكم**، تحق وتق: د.طه بن علي بوسريح التونسي، تونس، ط1، دار سحنون للنشر والتوزيع، (2014)، ص 32.

[3] الحسين، (م.أ.ك)، **الإرث الفكري للإمام الخضر الحسين**، مج 13، ص 6531.

العثماني...، وأنّه حاميهم ومستعد لإنقاذهم من وطأة مضطهديهم..."،بل وصل به الأمر إلى التلقّب ب "الحاج غليوم". وقد كان كافيا أن تستغلّ كل من ألمانيا والدولة العثمانية العواطف الدّينية للشعوب الإسلامية، من أجل تعبئتها لإعلان الجهاد المقدس ضد الكفار المحتلّين (فرنسا بريطانيا)، اللّتان تحتلان أصقاع كبيرة من العالم الإسلامي[1].

وكان الحلفاء بدورهم يقدّرون خطورة ذلك الموقف، ومدى تعلّق المسلمين في تونس وفي غيرها من أنحاء العالم الإسلامي بالخلافة العثمانية رغم ضعفها وانحطاطها، وما أصبح عليه السلطان العثماني من وجود شكلي، يضاف إلى ذلك تحوّل الأستانة إلى مقصد وملجأ ومتنفس سياسي وفكري لعلماء ومصلحي ووطنيي تونس منذ نهاية ق 19 ومطلع القرن ال20، خصوصا لما ضيّقت السّلط الاستعمارية الخناق على هؤلاء، فقرروا الهجرة نهائيا من تونس لمقاومة الإستعمار في الخارج، فهاجر الشيخ صالح الشريف[2] المدرس بالجامع الأعظم سنة 1906، والتحق به في نفس السنة الشيخ إسماعيل الصفائحي[3] القاضي الحنفي، وفي سنة 1912 هاجر الشيخ محمد الخضر الحسين المدرس بجامع الزيتونة والمعهد الصادقي إلى دمشق، ثم انتقل إلى الأستانة، ثم التحق بهم الأخوين علي ومحمد باشا حامبة، والشيخ عبد العزيز الثعالبي في أواسط العشرينات، وقد لعب هؤلاء المهاجرون أدوارا هامة ومؤثرة في الدعاية لقضيتهم، وقضية التعبئة والتجنيد، أثناء الحرب لصالح الدولة العثمانية وألمانيا، موظفين ومستغلين تأثيرهم الديني، عن طريق الفتاوى، والخُطب الدينية، والدعاء على المنابر والكتابة والتأليف[4].

---

[1] العجيلي التليلي، "السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيين المجندين في الحرب العالمية الأولى"، ح.ج.ت، ع32، (1991)، ص ص 173-223.

[2] صالح الشريف(1869-1920) من أبوين جزائريين، زيتوني التكوين، كان من أكبر دعاة الجامعة الإسلامية، ومن الناشطين العرب في أوربا أثناء الحرب العالمية الأولى إلى جانب ألمانيا والدولة العثمانية. للمزيد أنظر: بيتر هاينه، "صالح شريف قومي من إفريقيا في برلين اثناء الحرب العالمية الأولى"، ح.ج.ت، ع 24(1985)، تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص101-102.

[3] إسماعيل الصفائحي(1918-1953) زيتوني التكوين، مارس التدريس بالصادقية والزيتونة، عينه لويس مشوال مديرا للمدرسة العصفورية لتخريج المؤدبين(المعلمين) سنة 1893، هاجر إلى المشرق سنة 1906، واستقر بالدولة العثمانية، وكلف أثناء سنوات الحرب العالمية الأولى بالدعاية لصالح الجامعة الإسلامية. للمزيد أنظر: محفوظ، المرجع السابق، ج3، ص233-236. وأنظر أيضا: محمد الفاضل بن عاشور، "تراجم الأعلام"، المجلة الزيتونية، م8، ج2، ص74-78 .

[4] حمادي الساحلي،"نشاط الوطنيين التونسيين في المهجر اثناء الحرب العالمية الاولى"، م.ت.م، ع 33-34، (جوان 1984)، ص ص 182-192.

2-2آليات السياسة الدينية:

- السيطرة على المؤسسات الدينية: حتّم الواقع الديني الحساس، الذي إصطدم به الاستعمار الفرنسي بتونس على الفرنسيين، التعامل مع الرّموز الدينية، ومؤسساته بحذر كبير، وبسياسة تتجه تدريجيا نحو جعل الإطار الديني تحت سلطتها، يبرر سياستها، ويدعم اختياراتها، ويفضي الشرعية الدينية على مقرراتها.

لقد تجلّت تلك الهيمنة الإستعمارية بوضوح في "المستوى القانوني" أي ماتعلّق بالمناصب الدينية، التي كان يتمّ التعيين فيها قبل دخول الإستعمار بأمر عليّ (أي بتعيين من طرف الباي)، سواء بالنسبة للمناصب العلمية والشرعية عامة، أو بالنسبة إلى مشيخة الطرق الصوفية. وحاولت سلطة الحماية استغلال المدخل القانوني في مشاركة الباي سلطاته القانونية، لتعيين صنفا معينا من العلماء والمشائخ (لأنّ الباي بعد الحماية أصبح لزاما عليه أن يشاركه ويزكّيه في الإختيار ممثل السّلطة الفرنسية طبقا لمعاهدة المرسى، التي خوّلت لفرنسا تسيير شؤون البلاد الدّاخلية حسب ماتراه صالحا...)[1]، ومن الأمثلة على ذلك تدخل حكومة الحماية في تعيين مجلس إدارة الجامع الأعظم(الزيتونة)، وكان ذلك المجلس يتركب من النّظار الأربعة، ومن نائبين عن الدولة المستعمرة أحدهما حنفي والآخر مالكي، وكان الأخيرين يتمّ تعيينهما بناء على مدى إخلاصهما وولائهما لسلطة الإحتلال الفرنسي[2].

ونفس الشيء شمل التّسميات في المناصب الشرعية، والعلمية الحساسة كالإفتاء، وعضوية المجلس الشرعي، وخطط الإشهاد وغيرها من المناصب الدينية الأخرى، التي كانت تحت الإشراف الكلي للحماية، التي كانت لا تعيّن فيها إلاّ من تتوسم فيهم الإخلاص لها، ولسياستها الإستعمارية، وكثيرا ما كانت تتريّث في إسناد خطة من الخطط (المناصب)، حتى يتمّ البحث في سلوك المرشح للمنصب، وبالخصوص سلوكه السياسي[3].

وما قيل عن المناصب المذكورة ينطبق تماما على مشيخة الطّرق الصّوفية في مستوى تسمية مشائخها، حيث فرضت سُلطة الإحتلال على المترشح للخطة المذكورة شروطا وإجراءات، يتوقف عليها قبوله

---

[1] العجيلي،"السلطة الاستعمارية...، المقال السابق، ص 345.

[2] مختار العياشي، **البيئة الزيتونية 1910-1945، مساهمة في تاريخ الجامعة الزيتونية التونسية**، تعر حمادي الساحلي، د.ط تونس، دار التركي للنشر 1990، ص 197.

[3] العجيلي، المرجع السابق، ص 345-346.

أو رفضه، منها مواقفه السياسية، وولاءاته، ورأي كل من العامل، والمراقب المدني في المترشح، وخلوّ سجلّه من السوابق[1].

وفي المقابل فإنّ "المشبوه فيهم"والمشكوك في ولائهم حتى ولو تعلق الأمر بإشاعات لا أساس لها من الصّحة، تقابل مطالبهم بالرفض، وإن وجدت ضمن ملفاتهم تزكية وموافقة شيخ المشائخ، وهو أعلى سلطة في الطريقة.

- استغلال أصحاب المناصب الدينية لإضفاء الشرعية الدينية: إنّ التجربة العسكرية المكْلفة، التي مرت بها فرنسا في الجزائر، من أجل توطيد إحتلالها، نتيجة مناهضة الزعامات الدّينية، وبالأخص الصّوفية، طيلة أكثر من نصف قرن، ألزم كل ذلك سلط الإحتلال على إضفاء الشّرعية الدّينية على سياستها في البلاد التونسية، من خلال توظيف العلماء أو مشائخ الطّرق، فكثيرا ما ساهمت الطّرق الصّوفية في إنجاح مشروع الإحتلال في تونس، خصوصا الطريقة التيجانية والطريقة الرحمانية، ومن أمثلة ذلك ما قام به إبن جدّو ابن الحاج أحمد شيخ الزاوية الشابية بتوزر، من إعادة سكان توزر وأحوازها الفارين منها، بعد وصول قوّات الجنرال "فيلبار" إلى منطقة الجريد،كما لعب دور الوسيط مع جيوش الإحتلال لتهدئة الأوضاع. كل تلك الأمثلة تعطينا دلائل واضحة عن مدى إستفادة الإستعمار الفرنسي من نفوذ العديد من مشائخ الطّرق الصّوفية، في بسط سيطرته على البلاد، والحدّ من ضراوة المقاومة الشّعبية التي قوبل بها[2].

كما عمل الفرنسيون منذ البداية، على توثيق صلاتهم مع علماء الشريعة من الزيتونيين، الذين كانوا لا يرون حرجا في الإستفادة من إيجابيات الحضارة الغربية، وكانوا أكثر انفتاحا على النّظام الاستعماري، ومن هؤلاء شيخ الإسلام "أحمد بن الخوجة"المشهود له بتبحره في علوم الدين المختلفة، حيث وجدت السّلطات الاستعمارية ضالتها لديه، حينما ساهم بفعالية في تأييد المشاريع الفرنسية بطريقة لا تخالف الشريعة الإسلامية، منها قانون التّسجيل العقاري سنة 1885، وهو أخطر ما حظيت فيه سُلط الاستعمار الفرنسي بدعم ومساندة الرموز الدينية بالبلاد، وذلك في إطار سياسة الاستيطان المطبقة، وفتح البلاد عقاريا أمام المعمرين، للإستيلاء على أغلب أراضيها، وتمكين رأس المال الأجنبي من الإستثمار، غير أنّ تعقيدات التّشريع الإسلامي في مجال الملكية العقارية كانت أكبر العقبات في وجه تحقيق أهداف الإستعمار، بنهب الأراضي، ونقلها

[1] أنظر الملحق رقم:11، ص 458، الخاص بالسجل العدلي لمحمد الشريف المنوبي.

[2] العجيلي، المرجع السابق، ص 349.

للمستعمرين الجُدد. وحتى لا تثير الحماية ردود فعل في بلاد حديثة العهد بالاستعمار، كونت لجنة* كان أغلب أعضائها من رجال الشريعة والدين، إستطاعت من خلال فتاويهم الدينية من تمرير القانون المذكور[1].

ولم تقتصر فتاوى العناصر الدّينية لصالح الاستعمار على المجال العقاري فحسب، بل شملت مجالات أخرى كالصناعة مثلما كان الشأن بالنسبة لفتوى "أحمد بن الخوجة"سنة 1895لتُنَزِّه شركة "مينيي" Menier من صناعة وترويج شكلاطة ممزوجة بشحوم الخنازير، وتبيح أكلها للمسلمين، وفتوى شيخ الإسلام أحمد بيرم سنة 1917للمجندين التونسيين في الحرب العالمية الأولى، بجواز عدم صيام شهر رمضان، والقضاء بعد العودة بقياس أمرهم مع المسافرين، وذلك إستجابة لطلب فرنسا آنئذ، وحاجتها الماسّة لتجنيد الآلاف من الجنود والعمال التونسيين[2].

وأيضا ما راج سنة 1933 بشأن تورّط أعضاء المجلس الشّرعي في مسألة فتوى التجنيس، وما نتج عن ذلك من إستنكار شعبي وطلابي، وتدنّي سمعة مشائخ المجلس لدى هؤلاء المستنكرين، وفي الجامع الأعظم أيضا، ومنهم الشيخ الطاهر بن عاشور ومن معه من أعضاء، حيث نُعتوا جرّاء ذلك "بشيوخ التجنيس"[3].

الأمثلة كثيرة جدا عن مصانعة العلماء الدينيين، وملاينتهم للإستعمار عن طريق الفتاوى الشرعية، مما مكّنه من الإستفادة من نفوذ هؤلاء العلماء، وتحقيق نوع من الغطاء الشرعي لسياساته المتنوعة، ولم يتوقف الإستعمار في إستقطاب رجال الدين فحسب، بل عمد أيضا إلى شراء ذمم علماء آخرين عن طريق المناصب والوظائف حتى غير الدينية منها، فمثلا غداة إنتصاب الحماية وبمقتضى معاهدتي: الباردو1881 والمرسى 1883، أصبح لفرنسا الحقّ في الإشراف على تسيير دواليب وأجهزة الحكم داخليا وكذا الإشراف على السياسة الخارجية، حيث جاء في الفصل الأوّل من معاهدة المرسى:"لما كان من مراد حضرة الباي المعظم أن يسّهل للحكومة الفرنساوية إتمام حمايتها، تَكفُل بإجراء الإصلاحات الإدارية والعدلية والمالية، التي ترى الحكومة المشار إليها فائدة في إجرائها"[4].

وتبعا لذلك تم إنشاء أول حكومة من سبعة أعضاء، ليس منها إلاّ عضوين تونسيين، أسندت لهما الوزارة الكبرى، ووزارة القلم، وقد إختارتهما السلطات الفرنسية بعناية وشروط منها: الرمزية الدّينية (علماء

---

* ضمت تلك اللجنة الشيوخ: أحمد بن الخوجة شيخ الاسلام الحنفي، ومحمد الشاذلي بن صالح باش مفتي المالكية، والقاضيين: محمدبيرم القاضي الحنفي، الطاهر النيفر القاضي المالكي. للمزيد أنظر: الزيدي، الزيتونيون ودورهم ...، ص 607-608.

[1] العجيلي، المرجع السابق، ص 336.

[2] الزيدي، المرجع السابق، ص608-609.

[3] رجال الدين...، المرجع السابق، ص 6.

[4] الحسين، (م.أ.ك)، **تونس وجامع الزيتونة**، مج11، ص 5248.

شريعة)، وضعف شخصيتهما، وبعدهما عن الحزم وولائهما لفرنسا، وقد برر المقيم العام-بول كامبون-إختياره لهاتين الشخصيتين بقوله:"فمحمد العزيز بوعتور[1]الذي كان وزيرا للقلم، هو رجل محترم، عديم الإرادة والحزم، يخضع بسهولة إلى المقيم الفرنسي، وهو لذلك مؤهل ليكون أفضل وزير أكبر".

وفعلا لم يبدِ العزيز بوعتور أية معارضة لفرنسا، وبرهن خلال سنوات الإحتلال على خنوعه وإستعداده التّام لخدمة قوة الاحتلال، لأنه كان شديد الحرص على مصالحه الخاصة. فليس غريبا إذن أن يختاره بول كامبون وزيرا أكبر لأول حكومة تُشكّل بعد وفاة الصادق باي، فقدّم بوعتور في هذا المنصب أجلّ الخدمات للسلط الفرنسية، لمدة تزيد عن خمس وعشرين سنة أي إلى حدّ وفاته سنة 1908[2]. أما محمد الجلولي[3]، قائد صفاقص، فسيصبح وزيرا للقلم، لأنه برهن مرارا على ولائه لفرنسا[4].

كانت سلطة الاحتلال حريصة على إحاطة نفسها برجال الشريعة، لتظهر أمام سكان البلاد بمظهر الحاصل على دعمهم وولائهم، لذلك ألزمتهم بحضور المواكب الرسمية، بما في ذلك حضور الإحتفالات بالعيد الوطني الرسمي، وتبعا لذلك كان شيخ الإسلام يحضر حفلات توزيع الجوائز على التلاميذ المتفوقين بالمدرسة العلوية مع المقيم العام.كما أنّ شيخي الإسلام محمد بن الخوجة وأحمد الشريف، قد حضرا مع رئيس الجمهورية بميدان منطقة "الملاّسين" إستعراض مشائخ الطرق ومريديها.

الشيء الذي يتأكد من كل ما سبق ذكره، هو أنّ الولاء للإستعمار، والتفاني في خدمته، هو ما ضمن لأصحاب المناصب الدينية الإحتفاظ بمناصبهم الرسمية، والإنتفاع من الإمتيازات، التي كان يغدقها عليهم الإستعمار، عكس العناصر الدينية، التي لم تُبدِ استعدادها للخنوع والمهادنة، لذلك تقع الإطاحة بها من المواقع التي أمكن الوصول اليها، وتُغلق في وجهها منافذ الإرتقاء، وسبل التمكّن، فتبقى حبيسة دائرة نفوذ ليست لها قيمة، ولا تؤثر حتى على مسار السياسة الإستعمارية، ومن أمثلة ذلك نذكر التهميش والإقصاء، الذي تعرض الشيخ "محمد النخلي" بسبب آرائه الإصلاحية الجريئة، ومواقفه السياسية المشبوهة على حدّ تعبير

---

[1]محمد العزيز بوعتور(1825-1908) زيتوني، تقلد مناصب كثيرة منها: خطّة الكتابة بديوان الإنشاء 1847، ثمّ رئيسا لكتبة وزارة المال عام 1860، ثمّ عين وزيرا للقلم فكان أول من حمل هذا اللقب، وفي عهد حكومة خير الدين باشا عين بوعتور وزير استشارة 1773، فكانت له مساهمات وجهود هامة في إصلاح التعليم الزيتوني وتنظيمه، وتأسيس المدرسة الصادقية، وتنظيم المحاكم الشرعية. للمزيد أنظر: محفوظ، المرجع السابق، ج3، ص355-357.

[2] المحجوبي، إنتصاب الحماية...، المرجع السابق، ص 105-106.

[3] محمد الجلولي(1826-1908)، سياسي تونسي تقلد الوزارة الكبرى في عهد الحماية، شغل قبل ذلك عدة مناصب؛ منها قايدا على صفاقص وجربة في عهد خير الدين، ثمّ كلف برئاسة المحكمة المختلطة، ثم انتقل الى قيادة منطقة الكاف. المصدر:

- Abdelkader Maalej, **Le Makhzen en Tunisie, Les Djellouli**, Tunis, s.d. p 8.

[4]المحجوبي، جذور الحركة...، ص 98-99.

التقارير الفرنسية، ولذلك أُستبعد النخلي من لجنة إصلاح التعليم الزيتوني، رغم إعتراف الإستعمار بكفاءته، ومؤهلاته العلمية، واقتناعه أيضا بقدرته على المساهمة الفعلية في الإصلاح المذكور[1].

كما تعرض الشيخ عثمان بن المكي التوزري الزبيدي[2] إلى الإقصاء من الإرتقاء من مُدرس من الرّتبة الثانية إلى مدرس من الرتبة الأولى، رغم قضائه أربعة وعشرين سنة من التّعليم، في حين كانت أقصى مدة للإرتقاء إلى الرتبة الأولى لا تتجاوز تسعة سنوات، ولعلّ الأسباب التي حالت دون إرتقائه تعود بالأساس إلى مواقفه المناهضة للطرق الصوفية، كالطريقة العلوية، التي ألّف بشأنها رسالة سمّاها **"المرآة لإظهار الضلالات"**. ونفس الحالة تعرض لها كل من الشيوخ: محمد شاكر1902[3]، وعبد العزيز الثعالبي 1904، والشيخ محمد الخضر الحسين عام 1905، والشيخ محمد الصالح الشريف، بسبب مواقفهم السياسية والدينية المناهضة للإستعمار وأعوانه، مما اضطر هؤلاء للهجرة إلى الخارج بحثا عن مجال أوسع للنضال.

-نهب الأوقاف الإسلامية: تعتبر قضيّة الأوقاف الإسلامية[4] من أخطر القضايا الدّينية، التي شملتها السياسة الدينيّة الفرنسية، وعيا منها بالدور الذي يمكن أن تلعبه تلك المؤسسات الوقفية في خدمة المجالات التربوية، والثقافية والاجتماعية، إذ تعمل على تمويلها وصيانتها، وفي إطار الوقف، تتغلب المصلحة العامة على المصلحة الفردية بحيث تتحول الأموال من طور الإستثمار الفردي إلى طور النّفع الجماعي، تحقيقا لمبادئ التكافل والتضامن داخل المجتمع الإسلامي، وفي إطار الشريعة الإسلامية لايجوز مطلقا العبث بالأملاك المحبسة بيعا أوهبة و تعويضا[5].

---

[1] أ.و.ت، سلسلة (E)، علبة رقم550، ملف 15/30، رقم الوثيقة 1603، مراقبة أشخاص، (الشيخ محمد النخلي المدرس بالجامع الأعظم)، أنظر الملحق رقم 01، ص442.

[2] عثمان بن المكي(1850-1931) من مواليد توزر، تولى خطة القضاء بهابين 1884-1885، انتقل الى العاصمة أين باشر خطة التدريس بجامع الزيتونة كمدرس من الطبقة المالكية منذ1897، ثمّ كأستاذ من الطبقة الاولى عام 1921، له عدة مؤلفات أبرزها كتاب المرآة لإظهار الضلالات (1912)، وهو كتاب ينتقد فيه الطرق الصوفية، وينفي عنها الاستقامة في الدين.للمزيد أنظر: قرين، المرجع السابق، ص339.

[3] محمد شاكر(1875-1963) أستاذ زيتوني بمدينة صفاقص، ومن الدعاة المخلصين لمنهج الشيخ عبده ولمجلة المنار، فتهجم في دروسه على البدع والمنكرات، المتفشية آنذاك بصفاقص مثل زيارة القبور والأولياء والإيمان بأراجيف أصحاب الطرق الصوفية والزوايا، مما جعل المحافظين يوشون به، فأُقيل من التدريس وجُرّد من "شهادة التطويع" في شهر جانفي 1903، وناصرت مجلة المنار هذه القضية وشدّت أزر الشيخ محمد شاكر.للمزيد أنظر: مجلة المنار، مج5، ج21، (يناير _كانون 1903) ص 837-838، ومج5، ج22، (فبراير _شباط1903)، ص 871-874.

[4] حول تاريخ الوقف في تونس، وأحكامه الفقهية. للمزيد أنظر: الأستاذ محمد بن يوسف (شيخ الاسلام)،"الوقف في الاسلام"، المجلة الزيتونية، ع4، مج3، (افريل 1939)، ص ص 173-176، وابن القاضي محمد الشاذلي، "الشهادة في الوقف بالتسامح"، مج4، ع4 (جانفي 1941)، ص 113-114.

[5] الحبيب، ثامر، **هذه هي تونس**، مطبعة الرسالة، (د.ت.ن)، ص 46-47.

ولما كانت عملية الإستيلاء على الأوقاف في غاية التعقيد بحكم خضوعها إلى أحكام الشريعة الإسلامية، قامت الإدارة الفرنسية بسنّ القوانين الإدارية القاضية بتسجيل العقارات الوقفية ضمن الأملاك الإستعمارية، تمهيدا لمنحها إلى المعمرين؛ خصوصا منها الأراضي الزراعية، التي كانت مُوقفة لخدمة الزّوايا الدينية، أو المدارس القرآنية ومؤسسات أخرى ثقافية مثل المدرسة الصادقيّة، أو مساجد منها مسجد الحلفاوين (جامع صاحب الطابع) بالعاصمة تونس، أو مؤسسات إستشفائية منها مستشفى "عزيزة عثمان". ففي ذلك الإطار أُصدر قانون 1898، الذي جعل إدارة الأوقاف تحت تصرف الإدارة الاستعمارية، وإلحاق ميزانيتها بميزانية حكومة الإحتلال، وبين الفترة الممتدة بين صدور هذا القانون وإلى غاية 1938، تمّ سلب ما يقدر بنحو 36000هكتار، وانتقلت ملكيات وقفية أخرى تحت صيغة الاستبدال والتعويض* بنحو150000 هكتار إلى أيادي المستعمرين[1].

وقد أثارت قضية الإستيلاء على أملاك الأوقاف الإسلامية في تونس، ردود فعل وطنية ودينية حادة تنديدا بتلك السياسة الإستعمارية، الهادفة إلى ضرب الدين الإسلامي في العمق، أو بعبارة أخرى تجفيف المنابع الخاصة به، حيث تولى البشير صفر لدى مشاركته في مؤتمر افريقيا الشمالية المنعقد بباريس عام 1908الدفاع عن أملاك الأوقاف المغتصبة. فقدم تقريرا بعنوان"**الأحباس بالديار التونسية منظور إليها من حيث الرأي العام الأهلي والمصلحة العامة** "، فضح فيه نوايا الإستعمار من وراء هذه العملية، قائلا: "فهل من الإستعمار تخريب الديار، وإفتكاك أراضي الواقفين من يد مستحقيها بدون رضاهم، وإدماجها في الأوقاف العامة، وإعتبار سكوت الأهالي رضا بهذا الغصب"[2]، ودعا إلى إحترام إستقلاله، وقصر حق الإنتفاع بها إلى أربابها، وهم المسلمون التونسيون. كما حثّ في تقريره المذكور على "حماية ودعم الأحباس بإعتبارها مورد أساسي للأهالي...وتحسين وضعية الفلاحين التّونسيين"[3]. كما تظاهر الشّعب التونسي في ماي 1920على قرارات لجنة الإستعمار المتعلقة بمسّ الأحباس الخاصة، وما ينتج عنه من مس فادح بشريعة الإسلام وحقوق المستحقين[4].

---

*جاءت صيغة الاستبدال والتعويض لأراضي الوقف، طبقا لقانون 18-10-1902، الذي قضى باستبدال الوقف العام أو الخاص، سواء عينا أو بإعطاء عقارا بدلا منه بقيمة تعادله، وهكذا عُوضت أغلب الأراضي الزراعية (الحبس)بدكاكين وبيوت في بعض المدن والقرى.للمزيد أنظر: درمونة، تونس بين الحماية ...، ص72.

[1] نفس المرجع، ص 72-73.

[2] الحاضرة،"الأوقاف التونسية بمؤتمر افريقيا الشمالية"، ع (1039)، السنة 22، (12-10-1909)، ص 01.

[3] الشتيوي، "النخبة التّونسية...، المقال السابق، ص 125.

[4] الشريف البشير، **أضواء على تاريخ تونس الحديث 1881-1924**، دار بوسلامة للنشر والتوزيع تونس،1981، ص 194.

كما أنه لم تسلم حتى المقابر الإسلامية في تونس، من سياسة الإستيلاء الإستعمارية، ومنها مقبرة "الجلاّز" أم المقابر التونسية، والتي لها مكانة خاصة لدى التّونسيين، وأرض هذه المقبرة كانت تابعة لجمعية الأوقاف، وقد أقدمت سلطة الحماية على تسجيل المقبرة بدفتر الأملاك العقارية، لإضفاء الجنسية الفرنسية على أرضها، حتى يعود النّظر في قضاياها إلى المحاكم المختلطة (الفرنسية)، وليس من إختصاص المحاكم الأهليّة الإسلامية، ورأى التونسيون في ذلك تطاولا على شعائر الإسلام، وإنتهاكا لقبور السلف، وربما من غير المستبعد أن تتصرف الحماية بإزالة قبورها[1].

وتكتسي تلك المقبرة أهمية في نفوس التّونسيين، لاحتوائها على جبل "التوبة" ومغارة "أبي الحسن الشاذلي"[2] صاحب الطريقة الشهيرة منذ أكثر من ستة قرون، كما تضم قبور العديد من السّلف الصالح علماء وأولياء، وأمام إزدياد الضغط الشعبي، تراجعت الحماية عن تسجيل المقبرة يوم 7-11-1911، ورغم التراجع الفرنسي، حدثت صدامات عنيفة بين الأهالي والجندرمة، أدّت إلى سقوط العديد من الشهداء، وبقي يوم 7نوفمبر يوما مشهودا في تاريخ تونس النّضالي ضد الحماية الفرنسية وسياستها الدينية[3].

-تأسيس كنيسة قرطاج ودورها التنصيري: لم يكن البعد الديني غائبا في سياسة الحماية، بل كان لبّها، حيث عمل الإستعمار على إحياء أمجاد الكاثوليكية في تونس، وبالأخص المكان[4] الذي توفي فيه لويس التاسع بقرطاج، فأقام عليه كنيسة عرفت فيما بعد باسم كنيسة سان لويس بقرطاجة عام 1890،تمهيدا لممارسة التّنصير وإعادة تونس إلى حضن الديانة المسيحية، باعتبارها ديانة أغلبية أجدادهم(لأنّ الإسلام إنتزع منهم تلك الديانة بأقسى وسائل العنف، و أنّ الدين المسيحي قادر اليوم على ضمه[الشعب التونسي] إلينا وجعله معنا شعبا واحدا) حسب تصريحات رجال الدين والسياسيين، ومنهم الكاردينال لافيجري، الذي صرح بعد نجاح الحماية الفرنسية على تونس بأن:"ذلك قد أكسب الكنيسة عدم إعلان حرب دينية".وعليه فقد إتفقت

---

[1] عبد الله، المرجع السابق، ص 46.

[2] (593هـ-606هـ) هو أبو الحسن علي الشاذلي نسبة الى قرية شاذلة، أنشأ بجبل الزلاج مغارته المعروفة الى يومنا هذا، للتعبّد والتبتل، توفي بمصر ودفن بمنطقة عيذاب، من تآليفه: أحزابه، وعددها اثنان وعشرون حزبا، مازالت تتلى إلى اليوم، يوم كل السبت من كل أسبوع في المغارة الشاذلية بالزلاج.للمزيد أنظر: الطويلي، تراجم تونسية...، ص 11-12.

[3] المنصوري، الشعور الديني...، المقال السابق، ص 64.

[4] على عهد الدولة الحفصية، تعرضت البلاد التونسية إلى حملة صليبية قادها ملك فرنسا (لويس التاسع) المعروف باسم القديس، نزلت بأطلال (قرطاجنة) أواخر 668هـ/1270م، وانتهت بهزيمة فرنسا، وقضى ملكها لويس التاسع نحبه بوباء الكوليرا. واعتبر الفرنسيون-بعد فرضهم الحماية على تونس-منطقة قرطاج ذات قدسية لإرتباطها بوفاة "لويس القديس" Saint Louis، وأسسوا كنيسة هناك تحمل إسمه. واليوم حولت وزارة الثقافة التونسية تلك الكنيسة إلى متحف للآثار والتاريخ.للمزيد أنظر: محمد الصادق عبد اللطيف، "المؤتمر الأفخارستي بتونس، حملة صليبية عليها"، مجلة الإتحاف، تونس، ع 60 (1 يونيو 1995)، ص 4-5.

نظرة ومواقف المبشرين أمثال الآب بورقاد، ولافيجري وغيرهم على أنّ الإسلام في إفريقيا يعتبر عدو لفرنسا وللحضارة والكنيسة ولا مهادنة معه، وأنّ تنصير الشعوب الإسلامية يتفق مع المصالح السياسية لأوربا، ومع أهداف الكنيسة والفكر المسيحي عموما[1].

وإعتمدت الكنيسة الفرنسية وسائل عديدة وأدوات متنوعة، في سبيل تنشيط حركة التبشير الديني لعلّ أهمها إقتحام ميدان التعليم، بتأسيس المدارس لنشر التعليم الفرنسي الديني، وتربية الناشئة تربية مسيحية، فأنشئت مدرسة بحلق الوادي على يد إخوة المذهب المسيحي، وكذا تأسست مدرسة أخرى بباب البحر عام 1874 على يد الرّهبان المعروفين "بإخوة المكاتب النصرانية"، لتعليم الصبيان، وأنشأت "أخوات القديس يوسف"مدارس بجربة والمنستير والمهدية وبنزرت وتونس. غير أنّ ميدان التّعليم سيعرف إندفاعا جديدا وحيوية وأبعادا عميقة على يد المبشر الجديد "الكاردينال لافيجري"[2]،باعتباره أبرز نشطاء الحملة التبشيرية في شمال إفريقيا، وخصوصا بالجزائر وتونس، وهو الذي كان يعتبر (القرآن شريعة عمياء، وشريعة للكذب واللاّ أخلاق)، وأنّ واجبه يفرض عليه محاربة هذه القوة والقضاء عليها إما بطرد المسلمين إلى أعماق الصحراء لعزلهم عن العالم المتحضر، أو إدماجهم في المسيحية عن طريق التّعليم، وكان الحل الثاني ميدان عمله المفضل،حيث صرّح لرجال الكنيسة بالجزائر قائلا: "يجب إنشاء المدارس في كل مكان، وكما تعلمون أنها الأداة القوية والضرورية لتحقيق سياسة الإدماج، حيث نستطيع بفضلها إذابة كل العناصر التي تنتمي إلى أمم مختلفة"[3].

وفي ذلك الإطار، أسس معهد سان لويس بقرطاج عام 1880، الذي تحول عاما بعدها إلى معهد سان شارل بتونس.وعندما نجحت الجيوش الفرنسية في إحتلال تونس صرح لافيجري، بأنّ ذلك يعدّ انتصارا نهائيا للحضارة المسيحية في البلاد التونسية، وحثّ المبشرين الشبان قائلا:"تعالوا يا أبنائي، اسمعوا نواقيسكم،

---

[1] عبد الجليل التميمي،"دور المبشرين في نشر المسيحية بتونس 1830-1884»، م.ت.م، تونس، ع3، (جانفي-يناير1975)، ص 3.

[2] الكاردينال لا فيجري(1825-1892) هو شارل مارسال ألمان، كاردينال فرنسي، ارتبط اسمه بحركة التنصير في شمال إفريقيا وبالأخص في الجزائر وتونس، انتقل إلى الجزائر سنة 1867 حيث أصبح كبير أساقفتها، واهتم بالتبشير، وكان يهدف بعمله تحويل مسلمي الجزائر إلى الديانة المسيحية، معتبرا الجزائر بابا نحو القارة الإفريقية، ثم التفت إلى تونس منذ سنة 1875، فأسس قبيل انتصاب الحماية معهد القديس لويس، الذي سيتحول بعد الاحتلال الفرنسي للبلاد إلى معهد القديس شارل ثم ليسي كارنو. كما قام بإحياء كنيسة قرطاج القديمة ومنحها اسم كنيسة القديس لويس. وفي سنة 1882 سمي كاردينالا. وتوفي بمدينة الجزائر في 18 نوفمبر 1892نقل جثمانه إلى تونس، وفي قرطاج دفن في كاتدرائية سان لويس. للمزيد عد الى: التميمي، المرجع السابق، ص ص 14-17، وأبو القاسم سعدالله، **تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954**، ج6، لبنان، ط1، دار الغرب الاسلامي، (1998)، ص ص 119-132. أنظر صورته بالملحق رقم: 12-2، ص459.

[3] التميمي، المرجع السابق، ص14.

يجب أن نعلن بعث قرطاج المسيحية.إنّ عرب تونس ليسوا مطلقا مسلمين متعصبين، وسوف يخضعون بسهولة لتقاليدنا..."[1].

كما كان ميدان الإحسان والخدمة الخيرية، متمثلة في إنشاء المستشفيات وبناء الملاجئ، هو الآخر ميدانا فسيحا لممارسة التنصير عن طريق الإغراء المادي، وتصوير المسيحية على أنها دين الإنسانية والرحمة والشفقة، وقام لافيجري بما يتماشى مع تلك السياسة، بزيارة أنحاء عديدة من تونس، متفقدا فقرائها ومحتاجيها، موزعا عليهم الأموال بسخاء، كما توسط لصالحهم لدى السلط الفرنسية من أجل التخفيف من عبء الضرائب المفروضة عليهم، وقد أثرت هذه الأعمال على الأوساطالإسلامية، وجعلتها تقدّر هذا الإخلاص الظاهري، والتفاني المقنع ولذلك صرح لافيجري دوما:" ساعدوا الفقراء جميعا، عالجوا جرحاهم، داووا مرضاهم، إنكم بذلك تشرّفون عقيدتكم وتخدمون فرنسا المسيحية. ذلك أنّ طريقتنا لخدمتها وللدفاع عنها ليس لجعلها مخيفة بل لجعل الآخرين يحبونها بفضل أخلاقنا وإحساننا"[2].

ولا ننسى ميدانا آخرا له من الأهمية بما كان، في تقريب المسلمين من المسيحية، وإبعادهم عن دينهم وتمّ ذلك قبل الحماية الفرنسية، على يد المبشّر المشهور الأب فرنسوا بورغاد[3]Abbe François Bourgade، وهو **ميدان التأليف الديني**، حيث كان يرى أنّ أفضل طريقة لإقناع المسلمين بخطئهم في إتباع دين محمد، وبوجوب إعتناق المسيحية، تتمثل في نشر كتب التبشير بينهم وبلغتهم، وهكذا أدى به الأمر إلى تأليف ثالوثه الشهير: مسامرات قرطاجنة(Soirées de Carthage) سنة1847،و كتاب مفتاح القرآن (la Clef du Coran) سنة 1852، وثالث كتاب: المرور من القرآن إلى الإنجيل(Passage du Coran à L'Evangile) سنة 1855. وحاول مؤلف هذه الكتب تحقيق هدفين أساسين هما أولا: بيان فضل الإنجيل على القرآن، وثانيهما خدمة الاستعمار الغربي بتبييض جبينه وترغيب المسلمين فيه، ودفع ما ينسب إليه من ظلم. وهذا في إطار المحاورات، التي كان يجريها "الأب بورغاد" في الأوساط الدينية المحدودة الثقافة، التي سرعان ما تتأثر بأفكاره وأطروحاته المشككة في الإسلام وفي نبيه.

إنّ التأثير الذي تركه المبشرون الفرنسيون، وبالأخص الكاردينال لافيجري في الجزائر وتونس، من حيث التنصير، والتمكين للنظام الاستعماري في تونس، لا ينكره أحد من الباحثين، وهو ما جعل المقيم العام بول كامبون يبدي إستعداده لحماية نشاط لافيجري التنصيري، ويقدم له ما وسعه من دعم معنوي ومادي،

---

[1] التميمي، المقال السابق، ص15.

[2] عبد المجيد شرفي،"الحركة التبشيرية في تونس في القرن التاسع عشر: بورغاد ولافيجري، ح.ج.ت، ع 8، (1971)، ص ص 135-139.

[3] أنظر صورته في الملحق رقم 12-3، ص459.

لإدراكه أنّ الكنيسة والإستعمار وجهان لعملة واحدة، وهناك من يعتبر نشاط المبشرين الفرنسيين في تونس وخصوصا "لافيجري" نشاطا سياسيا أكثر منه دينيا، جاء لتمكين وإرساء نظام الحماية[1]. رغم العداوة الموجودة بين الحكومة الفرنسية ورجال الكنيسة، إلاّ أنّ رجال السياسة الفرنسيين، قد ثمنوا مجهودات لافيجيري الدينية، ودورها في إنجاح المشروع الاستعماري في تونس، وجاء ذلك في تصريح لقنبطا(Gambetta)عند إستقباله للافيجري:"أنّ المناهضة لرجال الكنيسة هي مسألة داخلية، وليست للتصدير". كما قلّده جول فيري وساما للشرف بمناسبة حلوله سنة 885 إلى تونس[2].

وتخليدا لروحه نصّبت سلطة الحماية تمثالا له عام 1925 بمناسبة مرور مائة سنة على ميلاده[3]، عند مدخل المدينة العربية بباب البحر، وفي الطريق المؤدي إلى جامع الزيتونة، حاملا الصليب بيده اليمنى والإنجيل بيده اليسرى، وهو ما أوجد حالة من الاحتقان لدى المسلمين التونسيين، بسبب الرّمزية الدينية التي إكتساها ذلك التّمثال[4].

– الكنيسة في خدمة المشروع الإستعماري: إنّ سياسة التبشير الديني التي إعتمدتها فرنسا في تونس بعد فرض الحماية، هي في الحقيقة إستمرارا للسياسة ذاتها، التي إنطلقت خلال مطلع القرن التاسع عشر على يد المبشرين والكهنة الفرنسيين أمثال الكاهن "فرنسوا بورغاد"، والأب "بونس" (Le pons)، والكاردينال "لبسيّيي" (Lepecier)، والكاردينال "لومتر"(Lemaitre) وغيرهم من المبشرين الآخرين وصولا إلى "الكاردينال لافيجري"، أشهرهم على الاطلاق. وإتخذت هذه السياسة شكل حملة صليبية واسعة النطاق إرتبطت بالهيمنة الأوربية والمدّ الاستعماري[5]، وكانت تحت تنظير وإشراف الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية، التي كانت مساندة لنظام الحماية ومدافعة عنه، خصوصا بعد أن لقيت دعما وتأييدا من طرف كنيسة الفاتيكان منذ 1893، ومباركة من طرف البابا، (وتأييدا من البرلمان الفرنسي الذي أبدى نوابه مساندتهم لحملات التبشير، وطالبوا الحكومة بمساعدة عمل المبشرين)[6]، للقيام بالدور التنصيري في شمال افريقيا عامة وفي تونس خاصة، حيث تعدّدت نداءات رجال الدين المسيحيين حول حتمية الرجوع بالتونسيين إلى حظيرة المسيحية، وضرورة تصالح

---

[1] التميمي، المقال السابق، ص 16.

[2] المقال نفسه، ص 99.

[3] أنظر صورة التمثال في الملحق رقم 12-1، ص 459.

[4] الزيدي، الزيتونة والزيتونيون...، ص 328.

[5] عبد الكريم العلاقي، "النخبة الزيتونية وأهل الكتاب في عهد الحماية"، أعمال ملتقى الزيتونة: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي، المرجع السابق، ص 312-313.

[6] بدون إمضاء، "الجدال حول المؤتمر الافخارستي بمجلس الأمن الفرنساوي"، جريدة الزهرة، ع6858، (20-4-1930).

تونس مع افريقيا الرومانية المسيحية[1]، إذ هم يعتقدون أنّ العرب الفاتحين لإفريقيا قد أكرهوا المسيحيين الذين وجدوهم هناك على إعتناق الإسلام، وما كان ليتمّ ذلك لولا الإكراه في الدين،"وأنّ المسلمين الذين يعمّرون إفريقيا اليوم هم من أحفاد المسيحيين القدامى"[2].

وأعتبرت هذه الأطروحات وكأنها من الحقائق الثابتة في تاريخ المسيحية، إتخذوها ذريعة لإحياء أمجاد المسيحية تحت سياسة التبشير، الهادفة بالأساس إلى خدمة نظام الحماية في تونس، خصوصا إذا علمنا أنّ الجاليات المسيحية كان لها تواجد معتبر ومهم في تونس، مقارنة بالجالية الدينية الفرنسية، وخصوصا منها الجالية الإيطالية المنحدرة من مناطق نابلي، صقلية، والبيدمونت، التي تطوّر عددها من 11200سنة 1881 إلى أكثرمن84935 مسيحي ايطالي عام 1946، وبالمقابل تطور عدد المسيحيين الفرنسيين من 700مسيحي عام 1881 الى 143977 مسيحي سنة1946[3]. ولذلك كانت هناك مناهضة أوربية للتواجد الفرنسي في تونس من طرف هذه الجاليات الدّينية خدمة لمصالح بلدانها، فيما عرف آنذاك بالتنافس الاستعماري المحتدم بين دول أوربا الكبرى على المستعمرات.

ومن أجل كسب التأييد الأوربي، وخلق الظّروف المناسبة لتشجيع التّبشير الديني بتونس، استعانت سلطة الحماية بشخص لافيجري رئيس أساقفة الجزائر، والذي لم يتردد في إستغلال مركزه الديني لخدمة السياسة التوسعية للجمهورية الثالثة، فوضع نفسه منذ الاحتلال تحت تصرف بلاده. وفعلا فمنذ وصوله الى تونس في 27 جوان 1881، عمل على الحدّ من نفوذ الأكليروس الايطالي، وتعويضه تدريجيا بالأكليروس الفرنسي، كان قد جلب جلّ عناصره من الجزائر،كما إستطاع في العاشر من نوفمبر 1884 من إحياء أسقفية قرطاج القديمة، ليصبح رئيس أساقفة قرطاج ومدينة الجزائر، لتنتقل بذلك الكنيسة بالبلاد التونسية نهائيا إلى النفوذ الفرنسي، وروّج لافيجري عن طريق الدعاية لفكرة الأبوّة الفرنسية للكنيسة الكاثوليكية في إفريقيا وفي تونس خصوصا، وأنّ سياسة التبشير الديني المعتمدة من طرف الفرنسيين في تونس ماهي إلاّ خدمة وإرضاء للدين المسيحي عامة. وبهذه الطريقة إكتسب لافيجري شيئا فشيئا تأييد الايطاليين المقيمين بتونس، وخصوصا المالطيين، ووضع حدّا للدعاية المناهضة لفرنسا، وتوطيد استعمارها لتونس[4].

---

[1] العلاقي، المرجع السابق، ص 303.

[2] بدون إمضاء، "ضربة التنصير"، جريدة الزهرة، ع6877، (14-5-1930).

[3] Ganiage Jean, La population européenne de Tunis aux milieux du XXIX.Etude Démographique, P.U.F, Paris, 1960, p.p. 28-29.

[4] المحجوبي، المرجع السابق، ص 97.

كما تطوّر عدد الكنائس المسيحية بتونس من23 كنيسة عام 1893 الى 65 كنيسة عام1921، مما يوحي لنا بالمجهودات المبذولة من طرف المبشرين الدينيين -أمثال كبير الأساقفة "كومبس"(Combes) وخليفته كبير الأساقفة "لوميتر"-في سبيل خدمة الإستعمار دينيا وسياسيا. حيث تبنّت الكنيسة موقفا مدافعا عن الإستعمار، معتبرة أنّ له وظيفة حضارية كبرى وتبشيرية، وقامت من جهتها سلطة الحماية بمؤازرة الكنيسة ماليا وسياسيا، ولذلك صرح زوقرانه"(Zougrana) وهو كردينال كان من أهم مقربي لافيجري:"بأنّ الإستعمار ضرورة حتمية"، كما أكد كبير الأساقفة "لومتير"الى الصحافة سنة 1939 أنّ:"الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية مرتبطة إرتباطا وثيقا بالكنيسة ومتداخلة معها، وهذه العلاقة هي علاقة غير قابلة للتجزّؤ وهي مترابطة ومتماسكة"[1]. ولذلك لا يمكن تصوّر حضور الكنيسة المسيحية في تونس خارج الإطار الاستعماري.

وعليه فالتبشير والتوسع الإستعماري كانا يسيران جنبا إلى جنب، ويرميان إلى نفس الهدف وهو القضاء على الأديان غير النصرانية، وإنقاذ الشعوب البدائية من تأخرها بإدخالهم في إطار الحضارة العالمية المسيحية، وقد صرح النائب الفرنسي فرناند أنجران قائلا:"إنّ المبشر يعمل من أجل ازدهار الفكرة الإستعمارية للبلاد التي ينصّرها، وذلك برفع المعنويات الرّوحية والأخلاقية للأهالي...، وأنّ النّشاط التّبشيري والاستعماري شيئان متلازمان، لأن الهدف الأسمى للإحتلال، هو التقدم الروحي والأخلاقي للمستعمرين"[2].

وقد زادت حدّة التبشير الديني الفرنسي في تونس مع مطلع عشرينات القرن العشرين وبداية ثلاثينياته، متمثلا في الأحداث الآتية: نصب تمثال الكاردينال"لافيجري"، تخليدا لدوره التنصيري، ولذكرى مئوية ميلاده عام 1925، وتنظيم المؤتمر الافخارستي العالمي عام 1930 بتونس، وإحياء ذكرى خمسينية الاحتلال الفرنسي للبلاد التونسية، وهي كلها ممارسات لها صبغتها الدينية التبشيرية. فكيف تصدى المصلحون التونسيون لظاهرة التبشير الديني وخلفياتها؟

---

[1] العلاقي، المرجع السابق، ص 306.

[2] خديجة بقطاش، **الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر 1830-1871**، دار دحلب، (د.ت.ن)، ص12.

ثانيا: في سبيل التّصدي لسياسة التبشير الديني

1-الإحتجاج على نصب تمثال الكاردينال لافيجري:

تتنزّل عملية نصب التماثيل من طرف سلطة الحماية في أماكن عديدة ومختارة بعناية في تونس، في إطار تخليد وتمجيد ذكرى بعض الشخصيات الدينية التي خدمت السياسة الفرنسية دينيا وحتى سياسيا، وأيضا في إطارتحدّي الشّعور الديني للتونسيين.

ولعلّ أهم هذه التماثيل، تمثال "الكاردينال لافيجري"، الذي تمّ نصبه عام 1925 بمناسبة مرور مائة سنة على ميلاده في باب تونس العاصمة باتجاه جامع الزيتونة، شاهرا صليبه فوق رؤوس المارة بيده اليمنى، والإنجيل بيده اليسرى، مما كان يوحي بأشياء كثيرة لها مساس بالثوابت التونسية آنذاك، ومنها العقيدة الدّينية، وذلك بسبب نصب هذا التمثال في مدخل المدينة العربية العتيقة، وفي الطريق المؤدي لجامع الزيتونة[1]، ورأى فيه التّونسيون مسخا لطابع المدينة العربي الإسلامي. وإذا سمحوا بإقامة الكنائس للعبادة فيما مضى، لأن دينهم يحترم كل الديانات السماوية، فإنهم لم يرضوا بأن تتحول شوارعهم إلى ساحات تقام فيها التماثيل، ويرفع بها الصليب، كما أنّ إحياء هذه الذكرى في بلد إسلامي كان في غير محله، فما بالك بإقامة تمثال قبالة المدينة العتيقة[2].

وقد انتفض التونسيون، وفي مقدمتهم علماء الزيتونة وطلبته، وقطاعات هامة من التّونسيين سياسيين ونقابيين، معبرين عن رفضهم للمساس بمشاعرهم الدّينية، خصوصا وأنّ ذلك العمل الإستفزازي قد إقترن بتنظيم إحتفالات كبرى لإحياء عيد ميلاد لافيجري المائة (15نوفمبر 1925)، كما صادف الأخبار التي كانت ترد من المشرق عبر الصحافة بشأن الحملة الصليبية التي شنتها الإدارة الإستعمارية الفرنسية في سوريا، والجرائم التي يمارسها الجيش الفرنسي في تلك المنطقة من العالم الاسلامي[3].

وقد كان الرفض التّونسي لذلك الإجراء، يستند إلى مرجعية إسلامية، مضمونها رفض الدّين الإسلامي لنصب التماثيل، ورمزيّة التّمثال التي تحدّت المشاعر الدينية إنطلاقا من حمله الإنجيل والصليب،

---

[1] الزيدي، الزيتونيون ودورهم...، ص 328.

[2] المناعي، المرجع السابق، ص 242-243.

[3] الزيدي، المرجع السابق، ص 328.

وطبيعة المكان الذي وضع فيه (قبالة جامع الزيتونة)، بالإضافة إلى طبيعة صاحب التمثال-الكاردينال لافيجري-صاحب مشروع تنصير الشمال الإفريقي ككل[1].

ونظم الحزب الدستوري مظاهرة بتاريخ 28 نوفمبر 1925-كرد سريع على الإحتفال بتنصيب التّمثال يوم23نوفمبر1925- كان طلبة جامع الزيتونة أهم المساهمين فيها، حيث إستفتى هؤلاء علماء الزيتونة، بشأن ما إذا كان وضع تمثال لافيجري في قلب العاصمة حلالا أم حراما، من الناحيتين الدينية والوطنية، وكان رد هؤلاء بالإيجاب من أنّ الشريعة الإسلامية، تحرّم مثل تلك الأعمال، ومنها تشييّد "النُّصب التذكارية"، فكان ذلك سندا دينيا زاد من تأجيج المظاهرات، من أجل إرغام سلطة الحماية على التراجع، ونزع التّمثال من مدخل المدينة العربية[2].

وقد نددت الصحافة الوطنية التونسية، الصّادرة في تلك الفترة أيضا بتلك الإحتفالية الصّليبية، فكتبت جريدة مرشد الأمّة تقول:"غير أنّ ذلك لا يمنعنا من تكرار القول بأنّ كل مشروع عام له إرتباط بحقوق البلاد أو مساس بعقائد أهله الدينية وعوائده الاجتماعية لا يشارك فيه مفكرو الأمّة ونوابها، فهيهات أن يلاقي من العموم أيّ إرتياح، وما تلك الرموز الجارحة المحاطة بتمثال "جول فيري" السياسي البحت قد تنوسي تأثيرها، بل لم تزل ناطقة شاهدة بما أسلفنا على مرّ الأزمان والدهور، ولم تأت بنتيجة، ولا استروحت خاطرا، ولا ألانت عاطفة رغم أنها سياسية خالصة فكيف بهاته الصليبية البحتة؟"، وختمت الجريدة مقالها ساخرة من المقيم العام الجمهوري على ما قام به إرضاءً للكنيسة،كما رجَت لأيامه الغرّ"أن تطول فينا حتى نشاهد العجائب والغرائب سياسة ودينا وتمدينا"[3].

وحتى الصحف الإستعمارية من جهتها إستنكرت الإحتفالات بذكرى لافيجري، ونصب تمثالا له، معتبرة ذلك عملا إستفزازيا لا طائل منه لمشاعر المسلمين. حيث جاء في جريدة "تونس الإشتراكية:"أنّ إقامة ذلك التّمثال بذلك المكان الإسلامي، الذي أصبح باقتراع المجلس البلدي الأخير ساحة رهبانية على صورته تلك خيانة تاريخية لصاحبها وتحرش كنيسي بالمسلمين"[4].

وكانت ردود الحماية الفرنسية عنيفة على تلك المظاهرات، إذ قامت برفت أربعة طلبة زيتونيين، وإيقاف عدد آخر من المشاركين -ومنهم المدرسين-صدرت بحقهم أحكاما بالسجن والنفي والإبعاد، ومن

[1] المنصوري، "الشعور الديني..."، المقال السابق، ص 64.

[2] الزيدي، المرجع السابق، ص 328.

[3] مجهول، "إقامة تمثال للكاردينال لافيجري بباب العاصمة التونسية "، مرشد الأمّة، ع121، (28 نوفمبر 1925).

[4] المناعي، المرجع السابق، ص 242.

هؤلاء الشيخ أحمد الشطيّ الذي نفي الى منطقة "مساكن"، والشيخ العربي القروي إلى القيروان، والشيخ محمد النّجار الى "العالية"ولم يرفع عنهم قرار الإبعاد إلاّ في سنة 1930[1].

وقد وجدت الإدارة الفرنسية الفرصة سانحة، من أجل التّخلص من بعض الدّستوريين النشيطين، فعلى سبيل المثال أبعدت أحمد توفيق المدني إلى الجزائر مطلع جوان 1924بسبب نشاطه الثقافي المعادي للتواجد الفرنسي بتونس[2]، ثم أبعدت الشّيخ عبد الرحمان اليعلاوي إلى عنابة بالجزائر في شهر ديسمبر من نفس السنة، بسبب اشتراكه في الحملة ضد التّجنس، وضد نصب تمثال لافيجري،كما لجأت حكومة الحماية إلى مزيد من القمع والترهيب بإصدارها الأوامر الإستثنائية في 29جانفي 1926، التي علّقت الحريات العامة في البلاد، ومنعت كل أشكال المعارضة العلنية للسلطة الإستعمارية. وأسندت للمحاكم الفرنسية وحدها سلطة النّظر في جميع الجرائم السياسية مثل: الاجتماعات، والإضرابات والمظاهرات، وهذا كله تحت حجّة عجز المحاكم التونسية في إخماد حركات المناهضة ضد الحماية الفرنسية، وخصوصا الدستوريين[3].

2-المؤتمر الأفخارستي وخلفياته:

هذا المؤتمر، هو تظاهرة دينية مسيحية عالمية تجمع المسيحيين من مختلف أنحاء العالم، نظمتها الكنيسة بتونس في ضاحية قرطاج من 7إلى11ماي سنة 1930 بالتعاون مع سلطة الحماية، لتأكيد الحضور المسيحي بإفريقية عامة وبتونس خاصة، وقد إنعقد المؤتمر تحت إشراف المقيم العام "منصورن"، والكاردينال "لومتير" بالنسبة إلى الفرنسيين، وتحت إشراف أحمد باي الثاني(1929-1942) ورجال دولته[4]، ويُعتبر المجمعي الفرنسي "لوي برتران"(Louis Bertrand) صاحب فكرة عقد المؤتمر الأفخارستي بقرطاج، وذلك منذ حضوره مؤتمر آخر بمدينة لورد(Lourdes) في فرنسا سنة 1914، فهو الذي اقترح المكان الجديد، إذ إعتبر البلاد التونسية أرضا تابعة للتراب الفرنسي، ومدينة قرطاج رقعة مسيحية، تغنى بها "فيرجيل"[5] وزكّاها دم ملك فرنسا "القديس لويس"فكانت في نظر المجمعي "برتران" أم الكنائس الإفريقية[6].

---

[1] الفاسي، الحركات الإستقلالية...، المرجع السابق، ص 68.

[2] أ.و.ت، سلسلة (E)، علبة رقم550، ملف 30/15 مراقبة أشخاص (1914-1925)، أحمد توفيق، الوثائق: 99/85/79/71.

[3] الزيدى، المرجع السابق، ص 330.

[4] المرجع نفسه، ص 232.

[5] إسمه الكامل بوبليوس فيرجيليوس مارو "Publius Vergilius Mar"، ولد سنة 70ق م، ومات سنة 19ق م،كان شاعر روماني قديم، مشهور بملحمته الشعرية الإلياذة للإمبراطورية الرومانية.

[6] خالد، شخصيات وتيارات...، ص 300.

وجاء إنعقاد هذا المؤتمر في ظل ظروف داخلية وأخرى خارجية؛ منها تنامي أفكار التّغريب والعلمنة، مثل تبنّي تركيا المنحى اللائكي، وإستبدالها الحروف العربية بالحروف اللاّتينية عام 1929، وبروز أفكار إجتماعية وفلسفية غربية بالمشرق مثل كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق، وكتاب طه حسين حول الأدب الجاهلي، وتوصيات المؤتمر الإشتراكي الدّاعية إلى لائكيه التّعليم، وتقليص عدد ساعات التّدريس باللّغة العربية وعلى الصعيد المغاربي، تزامن إنعقاد المؤتمر مع الإحتفالات المئوية لإستيلاء الجيوش الفرنسية على الجزائر، وصدور الظهير البربري بالمغرب الاقصى1930، ومأساة طرابلس وفلسطين[1].

وداخليا، مازالت تأثيرات قضية التّجنيس مستمرّة على السّاحة السّياسيّة والإجتماعية، نتيجة إنفجار الوضع الناجم عن دفن المتجنسين التّونسيين في المقابر الإسلامية بتونس، وحملة المعارضة التي أعلنها المحافظون ومنهم بالخصوص شيوخ الزيتونة على بعض المصلحين المجددين، ومنهم الطاهر الحدّاد بسبب كتاباته المتحررة حول المرأة، والشيخ الثعالبي بسبب مواقفه المتصلّبة من الطّرق الصوفية، ونقده اللاّذع لها، والمتهم يومها "بإثارة الشغب". بالإضافة إلى حساسية الأوضاع الإقتصادية، وتأزمها خصوصا بين 1930-1931، بسبب الأزمة الاقتصادية العالمية وإنعكاساتها، كما تأهب المستعمرون للإحتفال بمرور خمسين سنة على إنتصاب الحماية بالبلاد التّونسية، وما صاحب ذلك من خدش للأحاسيس الوطنيّة والدّينية للتونسيين، والتذكير بمذلّة الحماية ومعاهدة المرسى عام 1881[2].

1-2-خلفياته:

لم يخفِ المشرفون على تنظيم المؤتمر الأفخارستي بتونس نواياهم التّبشيرية في أرض إفريقية عربية إسلامية، بل إنهم بالغوا في تحديّ الشّعور الديني لأهل البلاد، فاستقدموا الوفود كغزاة لدار الإسلام، وإنتظم آلاف الصبيان والفتيات بأزيائهم، التي تحمل شارة الصليب في تظاهرة دينية، جابت شوارع المدينة، في إشارة إلى أنّ اختيار قرطاج له دلالة رمزية وتاريخيّة، باعتبارها أقدم الكنائس الإفريقية، وإحتضنت جثمان القديس "لويس التاسع" قائد الحملة الصليبية التاسعة على تونس في القرن 13 ميلادي، وكأنّ بمنظمي المؤتمر ومنظروه،

---

[1]بن ميلاد ومسعود إدريس، الشيخ عبد العزيز الثعالبي...، المرجع السابق، ص 306.

[2]حفيّظ الطبابي "الزيتونة والزيتونيون في معترك النّضال الوطني والاجتماعي"، أعمال الندوة الحادية عشر، حول الزيتونة: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي، المرجع السابق، ص 432-433.

يحاولون إستعادة التاريخ المسيحي لهذه المدينة، وسموا كرنفالهم "حملة صليبية قربانية"، وإن كان ظاهرها المحبة والسّلام[1].

وهو الشيء الذي رسّخ لدى التونسيين مرارة الإحساس، بأنّ المؤتمر هجمة إستعمارية على الهويّة العربية الإسلامية لتونس، وفي نفس الاتجاه كُثرت نداءات رجال الدين المسيحيين حول حتمية العودة بتونس إلى حظيرة الدين المسيحي، باعتباره دين أجدادهم،كما كثرت أيضا تهجماتهم على الإسلام، إذ عبّر الكاردينال لبيسي(Lepicier) ممثل البابا يوم 3ماي 1930 بقرطاج عن ظهور الشمس والنهار بعد أربعة عشر قرنا من الظلام والموت، وأكّد رئيس أساقفة اليونان عن التعسف والقمع، الذي عرفه المسيحيون خلال قرون من قِبَل المسلمين، وقام العديد من الأساقفة المؤتمرين من مختلف البلدان وخاصة من فرنسا بالتشهير بالإسلام، وإبراز عيوبه وإظهار معاناة المسحيين في تونس[2].

زد على ذلك أنّ الأب بونس(pones)، مساعد مطران قرطاج –الأب "لومتير" –لم يفته أن يتعرض خلال جولاته، وفي تصريحاته وكتاباته إلى تنصير سكان شمال افريقيا، وهو أمر كان يراه ممكنا شريطة أن تسانده الدولة ماديا ومعنويا،كما تعرض المطران "لومتير" نفسه أثناء تقديمه وإفتتاحه للمؤتمر إلى التّصريح ضمنيا بإمكانية " إعادة سلطان الصليب كما كان في عهد الرومانيين"، بل ذهب لومتير حتى إلى الكشف في حديثه – عن الفتيات المسلمات اللاّتي عهد بتربيتهن إلى الأخوات البيض– عن النّوايا الخفيّة للكنيسة قائلا :"إنّ المرأة هي التي سيدخل الدين يوما بفضلها إلى البيت المسلم، لأنّ ديننا يسمو بها، ويحررها عوض إبقائها في حالة العبودية، وهو الهدف البعيد الذي كان يرمي إليه لافيجري"[3].

وقد سبق إنعقاد المؤتمر حملة دعاية تبشيرية واسعة، منها أنّ البرنامج الرسمي للمؤتمر تم توزيعه توزيعا واسعا في البلاد، متضمنا إشارات وتلميحات جارحة، جاء فيه الحديث عن مسرح قرطاج أنّ "هذا المسرح وهو صنو لكوليزي روما، قد هدمه العرب خلال القرون الخوالي"[4]، كما تأسست مكاتب للمؤتمر في قلب الأحياء الشعبية في تونس، نُظمت من خلالها ملتقيات دينية، ركّزوا فيها على إحياء تاريخ الحملات الصليبية في تونس، ومنها حملة الملك القديس لويس إلى تونس لتنصير البلاد وإجبار ملكها المستنصر الحفصي على إعتناق الدين المسيحي.

---

[1] الفاسي، المرجع السابق، ص 72.وأنظر أيضا: عبد الله، المرجع السابق، ص 57.

[2] جريدة الزّهرة،"الجدال حول المؤتمر الأفخارستي بمجلس الأمن الفرنساوي"، ع 6858، (20-4-1930).

[3] المحجوبي، جذور الحركة...، المرجع السابق، ص 508.

[4] المرجع نفسه، ص 507.

وتخليدا لتلك الذكرى أُلّفت الكتب، ومنها كتاب للراهب "بونس"بعنوان «الكنيسة الجديدة لإفريقيا»، وكتاب للأب "شايي" (Chaillet) بعنوان «افريقيا-ذكريات وعبر»، وكتاب للأب "ديلاتر" (Delater) بعنوان «الرموز الأفخارستية لقرطاج»، لتؤجّج هذه المؤلفات الشعور المعادي للمسلمين من قبل المسيحيين[1].

وعلى العموم فقد كانت تدخلات المسيحيين، وتصريحاتهم قبل المؤتمر وأثنائه للصحف وغيرها من وسائل الدعاية كلها تحدٍ للإسلام ولمشاعر المسلمين التونسيين، ووعود بعودة المسيحية إلى شمال إفريقيا، كما كانت على عهد الرومان. حيث جاء على لسان أسقف قرطاج آنذاك مايلي:"ولِمَ لا قرطاج؟ هنا حيث ترفرف "روح سان لوي"، لا نخشى من أية حساسية إسلامية، إننا في وطننا..."[2].

ويمكن إعتبار هذا المؤتمر وماجاء فيه من توصيات، والظرفية التي إنعقد فيها تحديًا لمشاعر المسلمين الدينية، وحلقة رئيسية من الدعاية والتّنصير، وهي مواصلة للسياسة التّبشيرية التي انطلقت في القرن التاسع عشر، وإتخذت شكل حملة صليبية واسعة النّطاق إرتبطت بالهيمنة الأوربية والمدّ الإستعماري، خصوصا وأنّ المؤتمر قد لقي كل الدعم والمساندة من سلطة الحماية سواء المالية أو الأدبية، مما أوجد تحالفا واضحا بين الإستعمار والكنيسة[3]، إتضحت معالمه في ذلك التّعاون الوثيق بين الطرفين المذكورين لإنجاح المؤتمر الأفخارستي، رغم إدراكهما ما في هذا العمل من إعتداء على مشاعر المسلمين الروحية و الوطنية.

2-2-ردود الأفعال على المؤتمر:

تعدّدت المواقف المختلفة من المؤتمر الأفخارستي وتداعيات إنعقاده بتونس، فرسميا لقي المؤتمر مساندة ودعما كبيرا من الجهات الرّسمية بالبلاد التّونسية بداية من إدارة الإحتلال، التي جنّدت له إمكانات البلاد المالية[4] والأدبية، عن طريق إدارات الأشغال العامة، والبلدية والأمن والصّحافة الاستعمارية التي سخرت أقلامها للدعاية والتبشير به، خصوصا جريدة "تونس الفرنسية" التي كانت من أكثر الصّحف تحمسا للمؤتمر، حيث جاء فيها ما يدلُ على تعصّب أعمى للنزعة الكاثوليكية :"لا تشاهده عيوننا ولكنه حاضر معنا فالمسيح

---

[1] خالد، المرجع السابق، ص 302-303.

[2] عادل بن يوسف،"قراءة في مواقف الطلبة التونسيين بفرنسا من بعض القضايا الوطنية في مطلع الثلاثينات (التجنس والمؤمر الافخارستي والزواج المختلط"، مجلة روافد، تونس، ع 5(1999-2000)، ص 73.

[3] المناعي، المرجع السابق، ص 233.

[4] رصدت إدارة الحماية الفرنسية ما يزيد عن المليونين فرنك فرنسي لتنظيم انعقاد المؤتمر الافخارستي بتونس، في وقت كانت البلاد التونسية في أمسّ الحاجة إلى مساعدات مالية، للخروج من تأثيرات الأزمة الاقتصادية الخانقة، التي كنت تمر بها آنذاك. للمزيد أنظر: المناعي، المرجع نفسه، ص 326.

يتجول في طرقات وساحات قرطاجنة، التي إرتوت بدماء شهدائنا، وسيشاهد أولئك الشعوب المختلفة يهود ومحمديين وزنوج وحبش ويونان ولاتين وغيرهم، يتسابقون مثل ذي قبل للركوع تحت قدميه"[1].

والشيء الذي إستاء منه التونسيون على إختلاف تشكيلاتهم الفكرية والسياسية، هو إنعقاد المؤتمر تحت هيئة شرفية كان أحمد باي الثاني ورجال دولته أبرز أعضائها،كما تحدثت الصحافة الاستعمارية عن تلك الهيئة الشّرفية وأعضائها وبالأخصّ عضوية شيخيّ الإسلام: حميدة بيرم، ورئيس الإفتاء الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وهو ما كان يتنافى مع منصبيهما الديني، وتأكدت عضوية شيخي الإسلام، بعد الإحتجاج الذي رفعه التونسيون ضد أسقف قرطاج، بسبب إدراجه أسماء الشّيخين ضمن الهيئة الشّرفية للمؤتمر، فأكّد لهم تلقيه رسالة من شيخ الإسلام ذاته –أحمد بيرم- يلح عليه بإدراج إسمه ضمن أعضاء الهيئة، ويعاتبه على عدم دعوته في حفلة تذكار الكردينال لافيجري، ويعرض عليه قسما من مساكنه ليخصصه لراحة الوافدين من المؤتمرين. ولولا خشية الأسقف المذكور من تأزم الأوضاع، لكان قد نشر تلك الرسالة بنصها وصورتها[2].

وتساءل محي الدين القليبي عن موقف شيخ الإسلام من قضية المعركة الصحفية، التي نشبت بين جريدتي النهضة والزهرة حول عضويته في الهيئة الشرفية للمؤتمر من عدمها، والإشاعات التي خيّمت على ذلك، وهو الذي لم يبدِ أي موقف بالنفي أو الإثبات، حيث (وقع نشر إسمه مرات عديدة، بصفته عضوا شرفيا للمؤتمر، واستعملت الصحف المسيحية إسمه ومنزلته للتغرير بالمسلمين وهو صامت، لا ينبسّ ببنت شفة، فعلام يُحمل وبماذا يُفسرُ هذا السكوت؟)[3]. ومما يثير الدهشة والإستغراب، وقوع أعيان البلاد ممن ذكرناهم في شرك إدارة الحماية ومنظمي مؤتمر كنائسي ذي أبعاد تبشيرية استعمارية. فهل كان ذلك من قبيل التسامح الديني، حتى يندفع هؤلاء الأعيان إلى مباركة مؤتمر مسيحي، كشف منذ البداية عن أهدافه العدائية ضد الإسلام بمفاهيمه الأربعة: الحضارة والأمّة والعقيدة والدّار؟ وإلى إستسهال ظهور أسمائهم في قائمة الهيئة الشرفية؟!

وإذا تسرّعوا أول الأمر في مساندة المؤتمر، من باب التسامح الديني مع الكنيسة، ولو كان من جهة واحدة فقط (جهة التونسيين) أو جهلا بالأهداف الحقيقية للمؤتمر، فلماذا لم يرفضها من ظهرت أسماؤهم في

[1] المناعي، المرجع السابق، ص 233.

[2] محي الدين القليبي، **ظاهرة مريبة في سياسة الاستعمار الفرنسي**، هل تمثل مأساة الاندلس من جديد في شمال افريقيا–الحملة الصليبية التاسعة في المؤتمر الافخارستي، القاهرة، مكتب الاخبار التونسية، المطبعة السلفية،1349هـ/1930م، ص 68-70.وأنظر أيضا: نفس المصدر مذكورا في م.ت.م، السنة السابعة، ع19-20(اكتوبر 1980)، ص ص 265-299.

[3] القليبي، المصدر نفسه، ص 43.

قائمة الهيئة الشرفية، وذلك بتحمّل مسؤولية إمضاء الرّفض على صفحات الجرائد، التي كشفت للناس حقيقة الحملة الصليبية الإفخاريستية؛ مثل جريدتي النهضة والصواب[1].

إنّ هذا التّصرف من أعيان البلاد، وبالأخصّ من كبار مشائخ الدين الإسلامي ليس غريبا عن التونسيين فهؤلاء سيتورطون بعد ذلك في قضايا لها مساس بالدين والعقيدة أيضا، منها "فتوى التجنس" وفتاوى التجنيد الإجباري، وفتاوى الإفطار في رمضان، وغيرها مما يصبّ في فائدة الإستعمار. فهم بحكم قبولهم التوظّف تحت الحكم الاستعماري، والإستفادة من مزاياه، قادرون طوعا أو قصرا على خدمة الإستعمار ومشاريعه حتى وإن كان هناك مساس بالدين[2].

ورغم أنّ الصحافة التونسية والإصلاحية منها على وجه الخصوص، قد عبّرت عن رفضها لإنعقاد مؤتمر مسيحي ببلاد إسلامية وهي تونس، وسارعت إلى التّنديد بالتحالف السافر بين الإستعماريين والكنيسة المسيحية ضد الإسلام والشّخصية التّونسية؛ ومراسلة الباي وحاشيته مثلما فعلت جريدة "صوت التّونسي"، التي وجهت في 3ماي 1930رسالة إلى الباي ومرفقة بـ 678 توقيعا جاء فيها بالخصوص تذكير الباي بأهداف المؤتمر الصليبية، ودعوته إلى الذّود عن حرمة الدين الإسلامي، وضرورة تخلّيه عن الرئاسة الشرفية للمؤتمر، بعدما اتضحت للنّاس مراميه التبشيرية. غير أنّ شيئا من ذلك لم يتحقق.

كما وجهت النّخبة التونسية المناهضة للمؤتمر دعوات مماثلة إلى كبار المسؤولين في الدولة، كالوزير"خليل بوحاجب"، ووزير القلم "الهادي الأخوة"، وإلى بعض أعضاء المجلس الكبير وشيخ مدينة تونس، لكن هذه الدعوات لم تجد لها صدى، بل على العكس من ذلك، فقد سارع بعض الأفراد من الطبقة الحاكمة إلى مساعدة سلطة الحماية على توفير مساكن للأساقفة المؤتمرين، ووضع أحد الأمراء نصف قصره وست بيوت على شاطئ البحر على ذمة لجنة التنظيم[3].

يبدو أنّ المؤتمر كحدث ديني وسياسي، قد أحيا النشاط الوطني، وخصوصا نشاط الدستوريين، واتضح أنّ التونسيين لا يفرقون في نضالهم-ضد الاستعمار والتبشير-بين الديني والوطني، وهو ما نجده واضحا

---

[1] خالد، المرجع السابق، ص 304.

[2] الصواب، "المؤتمر الأفخارستي وآراء الناس فيه"، (31جانفي 1930).

[3] المحجوبي، جذور الحركة...، ص 511.

في قول السيد"شمس الدين العجيمي"[1] من خلال جريدة صوت التونسي في 03ماي 1930:"أنّ الدّرس الذي يجب إستخلاصه من هذا المؤتمر، هو أنّه وحّدنا وراء ديننا، الذي يبقى وسيلة عملنا. فالتّعليم الذي تلقيناه وإن حررنا من الأوهام والمعتقدات الباطلة، يجب ألاّ يجعلنا نتنكر لديننا، الذي ساهم في تطوّر الإنسانية وأوجد حضارة من أعظم ما عرف التاريخ. فلا ننسى أن عقيدتنا هي كل شيء في حياتنا، ولا يمكننا أن ننجو من أخطبوط الإدماج إلاّ بتقوية صلاتنا بالرسول عليه السلام. نعم فلنتطور ولكن في حدود ما تسمح به عاداتنا وتقاليدنا وأخلاقنا الدينية والوطنية. فلنتكيف مع متطلبات القرن ولنسر بخطى ثابتة في طريق التقدم تحت راية محمد الخضراء"[2].

-وعلى المستوى الشعبي والطلابي، ناهض عامة الشعب إنعقاد المؤتمر منذ بداياته الأولى، ففي 3ماي 1930 إندلعت الإضرابات والمظاهرات، ومنها إضراب عمّال الرّصيف بتونس، وبنزرت، وأغلقت المحلاّت التّجارية، وتظاهر الطلبة والتلاميذ المسلمون، الذين خرجوا من معهد "كارنو"ومن معاهد أخرى، وجابوا الأحياء الأوربية وهتفوا بحياة الإسلام والوطن وباللغتين العربية والفرنسية[3]، ولم يتخلّف الطلبة الزيتونيون بدورهم عن ركب موجة المعارضة للمؤتمر، حيث عقدوا اجتماعا في صحن الجامع الأعظم، وإشترك معهم طلبة المدارس النظامية كالصادقية والعلوية ومعهد كارنو، وقرّروا تنظيم مظاهرة ضخمة أمام مقر الإقامة العامة، ودخلوا في إضراب عن الدروس إبتداء من 3ماي إستمرّ حتى 13 منه[4]، وقد كان الطلبة الزيتونيون يتقدمون المظاهرات الشعبية إحتجاجا على تنظيم المؤتمر، مما جعل معظم المعتقلين منهم، وقدر أحد الباحثين أعدادهم بأكثر من السبعة آلاف[5]، مما يدل قطعا على شمولية الغليان الذي كان يتميّز به طلبة الجامع الأعظم وغيرهم من طلبة المدارس الثانوية، فضلا عن أنه مؤشر قاطع على مستوى النّضج الذي كان عليه المجتمع التونسي يومئذ.

ورغم قساوة الشرطة الفرنسية في صدّ تلك المظاهرات الطلاّبية، غير أنّ هؤلاء إستمروا في إضرابهم ورفضهم للمؤتمر حتى بعد انقضائه، وتعرض للإعتقال منهم سبعة عشر طالبا، منهم تسعة من الزّيتونيين،

---

[1] أسس "حركة الإتّحاد والترقّي"، في تونس سنة 1949، كان لهذه الحركة جريدة ناطقة باسمها وهي جريدة "لاكسيون ناسيونال". L'action nationale، كانت في صراع شديد مع الحزب الحر الدّستوري الجديد و زعيمه صالح بن يوسف، ممّا أدّى إلى محاولة اغتيال زعيم الحرَكة شمس الدّين العجيمي،للمزيد أنظر: حسن النجار،**حركة الاتحاد والترقي ورئيسها شمس الدين العجيمي**، ط1، تونس، (2019) ، وايضا محمد الفوزي المهاجر، **تاريخ الاديان مقاربة قرآنية**، ط1،تونس،مجمع الأطرش، (2017) ،ص 184-185.

[2] المحجوبي، المرجع السابق، ص 512.

[3] التميمي، "ظاهرة مريبة..."، م.ت.م، السنة 7، ع 19-20، اكتوبر1980، ص 277.

[4]الطبابي، المرجع السابق، ص434.

[5] الزيدي، الزيتونيون ودورهم ...، ص 332.

ويبدو واضحا أنّ الطّلبة المتظاهرون رغم إختلاف ثقافتهم وتوجهاتهم الفكرية وحتى السياسية (مدرسيين-زيتونيين-محافظين-متفتحين-معربين-مفرنسين...) إلاّ أنّ عامل الدين والوطنية قد قرّبت بين صفوفهم في مواجهة الإدارة الفرنسية والكنيسة المسيحيّة، وأصبحت مدارس سكنى الطلبة الزيتونيين ملاجئ للتلامذة الصادقيين، الخائفين من أوليائهم، بسبب نشاطهم أيام الإضراب ضد المؤتمر الافخارستي[1].

كما أنّ أصداء معارضة انعقاد المؤتمر، قد إمتدّت إلى خارج تونس، حينما أعلن الطلبة التّونسيون بباريس عن تضامنهم وتعاطفهم مع زملائهم الطّلبة المعتقلين من جامع الزيتونة والمعهدين العلوي والصادقي يوم 5ماي 1930،وقام هؤلاء بجمع مبلغ مالي تمّ إرساله إلى تونس، وأرسلوا أيضابرقية ممضاة من طرف 26 طالبا، تضمنت عبارات المساندة إلى زملائهم في تونس، وإحتجاجا ضد السلطات الفرنسية جاء فيها:"إنّ الطلبة التّونسيين بفرنسا يضمُون أصواتهم إلى إخوانهم طلبة الكليّات بتونس، ويحتجّون على حكومة الجمهورية لسلوكها سياسة مسيحية"[2].وقاموا بحملة تشهير ضد إنعقاد هذا المؤتمر المسيحي في أرض تونس المسلمة، وذلك في الأوساط الطلابية مثل "جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين"، وفي الأوساط السياسية بالعاصمة الفرنسية (النواب الاشتراكيون بالبرلمان الفرنسي، نجم شمال إفريقيا، ورابطة حقوق الإنسان...).

كما إنحاز الطلبة الجزائريون إلى مساندة قضيّة الطلبة التونسيين المعتقلين بتونس، من خلال إرسالهم برقية تضامن وإحتجاج، تضمّنت إمضاء ثمانية طلبة[3] جاء فيها :"إنّ الطلبة الجزائريين المسلمين بباريس، يحتجّون على إيقاف الطلبة التّونسيين من أجل قيامهم بمظاهرة ضد المؤتمر الافخارستي"[4].

كما نسج ستة طلبة من المغرب الأقصى على منوال زملائهم الجزائريين، فأرسلوا برقية تضامن ومساندة لإخوانهم الطلبة التونسيين جاء فيها مايلي:"إنّ طلبة المغرب الأقصى المسلمين المقيمين بباريس، يحتجون بكل قواهم على انعقاد المؤتمر الافخارستي بأرض إسلامية، ويضمون أصواتهم إلى أصوات إخوانهم المسلمين"[5].

ونظرا لذلك النشاط الطلابي المهجري، بادرت السلطات الفرنسية منذ جوان1930إلى منع عقد الحفلات لفائدة طلبة شمال إفريقيا، وتضييق الخناق على ممثليها بتونس، ومنهم محمود الماطري، الذي تمّ

---

[1] الزيدي، المرجع السابق، ص 333.

[2] راجع نص البرقية كاملا في م.ت.م، عددي20/19، أكتوبر 1980، ص280-281.

[3] إمضاءات الطّلبة الجزائريين: زوزايش، عباس، دربور، موفق، الأخوان بن سالم، الجبلي، تامزالي.المرجع: بن يوسف، المقال السابق، ص 84-85.

[4] المقال نفسه، ص 85.

[5] م.أ.ت.ح.ت، أرشيف وزارة الخارجية (الكي دورسي)، السلسلة: تونس1918-1940، علبة رقم385، الملف،1، الوثيقة 42/41 (برقية إحتجاج طلبة المغرب على انعقاد المؤتمر الافخارستي بتونس).

إستدعاؤه من طرف الأمن العمومي، وإعلامه بضرورة وقف نشاطه في إطار جمعية غير قانونية، وبدأ التّفكير في تحويل الطّلبة التّونسيين المقيمين بباريس إلى جامعة الجزائر عوضا عن الكليّات والمعاهد الفرنسية، حتى يسهل على الإدارة الفرنسية مراقبتهم[1].

تواصلت تأثيرات المؤتمر التّبشيرية حتى بعد الحرب العالمية الثانية، إذ صدرت سنة 1945 نشرية تدعى "عاملون مع الله" من طرف الكنيسة البروتستانتية بتونس، تهجمت من خلالها على الإسلام والمسلمين وخاصة على رسول الله(ص)، ومما جاء فيها"هل تستيقظ الكنيسة قوية وغازية فتجلب للمسيح هؤلاء الملايين من المسلمين الذي أضلهم نبي دجال"[2]، وإتهمت تلك النّشرية الإسلام بالتعصب والإسترقاق والعبودية، ودعت إلى جلب المسلمين إلى الدين المسيحي عن طريق ترويج الكتب الدّينية بالأسواق والمقاهي والمكتبات، كما طالبت بإبعاد الشباب عن كل تأثير إسلامي وتدريسهم الإنجيل[3].

وقد إحتجّت الهيئة العلمية لجامع الزيتونة على ماجاء في تلك النّشرية، معتبرة ذلك إهانة وتعدّيا على الرسول (ص)، وتقدموا بنصّ عريضة إلى مشيخة الجامع من أجل إبلاغها إلى الإدارة الاستعمارية، وآزرهم في ذلك الطلبة بإعلان الإضراب عن الدراسة منذ 1مارس 1945، وتشكل منهم وفد ضمّ كبار علماء الزيتونة، يقودهم الشيخ "صالح المالقي"، إستقبلهم "الأمين باي"، عبّروا له خلال ذلك اللّقاء عن كبير إستيائهم وإحتجاجهم على ما تمارسه الكنيسة المسيحية، من تعدٍ على رموز الدين الإسلامي، ومنها الرسول الكريم، وقدّموا له أربعة مطالب، تمثلت في: عدم السّماح بنشر أي رسالة تمس الإسلام، والإعتذار الصّريح، ومحاكمة النّاشر، وسنّ نص تشريعي يمنع المسلمين من تعليم أبنائهم في مدارس الرّهبان والرّاهبات، ويمنعهم من التّداوي بمستشفياتهم كما إتصل هؤلاء بالوزير الأكبر، وطالبوه بمحادثة المقيم العام من أجل اتخاذ الإجراءات الصارمة والمناسبة[4].

ولعلّ من أهم المقالات التي نشرتها المجلة الزيتونية حول هذا الموضوع، نجد مقالة الشيخ محمد الشاذلي بن القاضي، جاء فيها:"...وهل من الحكمة رفع الصوت عاليا بالدّعوة إلى غزو عقول المسلمين وقلوبهم في بلاد إسلامية عُرف أهلها بالتّسامح مع الضيف ولو كان من أعداء الدين، ومجازاتهم على صنيعهم هذا بمثل هذه الوقاحة، التي لم نر مثلها ولو في عهد التعصب الصليبي؟". وختم إبن القاضي مقالته بدعوة

---

[1] بن يوسف، المقال السابق، ص 87.

[2] مجهول، "عاملون مع الله"، المجلة الزيتونية، مج5، ج9، فيفري 1945، ص 229-230.

[3] العلاقي، المرجع السابق، ص314.

[4] المرجع نفسه، ص 315.

المسلمين إلى إجتناب تعليم أبنائهم في المدارس والمستشفيات المسيحية، قائلا:"فلا يباح لكم تقديم فلذات أكبادكم لهؤلاء الذين ظهر أمرهم للعيان"[1].

لقد أسهمت الحملة التّبشيرية، التي إنطلقت مع إنعقاد المؤتمر الأفخارستي، وإستمرّت بعده حتى مطلع الأربعينات في خلق فجوة في العلاقات بين الشعب التّونسي وبالأخصّ النّخبة الزّيتونية الإصلاحية من جهة والمسيحيّة ورجالها من جهة أخرى، وألقيت المسؤولية في ذلك التوتر، وإتساع الخلاف بين الطرفين على المبشرين، الذين ما فتئوا ينالون من الإسلام، ومن نبيه الكريم بالإفتراء والكذب والطعن، وتسببت هذه الحملة التّبشيرية أيضا في إفشال كل محاولات التّقارب والتّعايش بين الإسلام والمسيحية، خصوصا منها تلك التجربة التي حاولتها جمعية التقريب بين الإسلام والمسيحية، التي يرأسها "فراند ايفاتن هوبنكز"،وهي جمعية تأسست بغرض إزالة التعصّب والخلاف بين المسلمين والمسيحيين،حيث نظمت مؤتمرين في ذلك الغرض في لبنان والإسكندرية، وفشلا كلاهما لمقاطعة المسلمين لهما، بسبب الشكوك التي حامت حول إنتساب الجمعية المذكورة إلى الأمريكيين بحكم تواجد مقرها في أمريكا، ودور الأخيرة في دعم الإستعمار والإرساليات التبشيرية، مما نتج عنه عدم ثقة المسلمين، وحذرهم الشديد من أي مشروع أمريكي[2].

3-مقاطعة الاحتفالات الخمسينية 1931:

استمرّت مظاهر التّبشير الديني مع الممارسات الإستعمارية العنصرية، فما كادت تنتهي الضجّة التي أثارها انعقاد المؤتمر الافخارستي، حتى أطلّت قضية الإحتفال بمرور خمسين سنة على الحماية الفرنسية بتونس، حيث أرادت فرنسا أن تجري على منوال الإحتفال بمئوية إحتلال الجزائر، إقامة نفس المناسبة بتونس، وذلك بمرور خمسين سنة على إنتصاب الحماية الفرنسية، وهي مناسبة حاولت سلطة الحماية إستغلالها لإبراز الإنجازات الحضارية والثّقافية التي حققتها في تونس طيلة هذه المدة [3].

وجاء تنظيم هذه الإحتفالات الخمسينية في إطار ظروف تونسية جدّ خانقة على المستويين الإقتصادي والإجتماعي. فبالإضافة للإهانة التي شعر بها التّونسيون من جرّاء إقامة هذه الإحتفالات، التي ذكّرتهم بمأساة الحماية عام 1881، فإنها قد زادت وضعهم الإقتصادي تأزّما، حينما حمّلت السلطات الفرنسية الخزينة التونسية تكلفة مالية باهضة قدرت بـ 300مليون فرنك، في فترة كان فيها السكان التّونسيون

[1] المجلة الزيتونية، **"الاسلام والمبشرون"** مج5، ج9، فيفري 1945، ص217.

[2] العلاقي، المرجع السابق، ص 316.

[3] أحمد بن ميلاد ومسعود ادريس، المرجع السابق، ص 308.

في أشدّ الحاجة إلى مثل هذا المبلغ. حيث فتكت المجاعات بمناطق مختلفة من الإيالة التونسية، يضاف إلى ذلك إستمرار تأثير الأزمة الاقتصادية العالمية على تونس في نفس فترة تنظيم تلك الإحتفالات، ورغم ذلك البؤس الإقتصادي والإجتماعي في تونس، كان الفرنسيون سياسيين وعسكريين يتبجحون بالإزدهار الإقتصادي المحقق في تونس في ظلّ الحماية الفرنسية، وتنظيم محكم للبلاد مؤسس على "مبادئ الإنسانية السامية"[1].

وفي ظل هذا السّياق إتسعت حركة المعارضة التونسية (إصلاحية ودستورية) ضد إقامة الاحتفالات الخمسينية، حيث وزعت العديد من المناشير، وعلقت الملصقات في مدينة تونس، ولعب طلبة جامع الزيتونة دورا مهما في نشرها وتوزيعها. إذ عُثر في شهر مارس 1931 على معلقة ملصقة في العديد من أحياء تونس، تُبرز الأضرار النّاجمة عن الإحتفاء بخمسينية الحماية على حساب الأغلبية الساحقة من السكان التونسيين، العاجزين عن معاشهم اليومي. كما حذّرت هذه الملصقة من العواقب التي ستنجم عن هذه التّظاهرة العنصرية، والتي يمكن أن تحدث معركة شاملة "لأنّ الشّعب التّونسي يُؤثر الموت في سبيل الكفاح عن مقوماته ووطنه، على الموت من المجاعة والإستعباد"[2].

وجاء في معلّقة ثانية، عثر عليها بتاريخ أفريل1931داخل إحدى جوامع مدينة تونس، مؤاخذة الأهالي على سلبيتهم وعدم مبالاتهم وخمولهم، تجاه الخطر المتربص بهم، حاثّة إياهم على اليقظة من أجل زعزعة الهيمنة الأجنبية، مع تذكيرهم أنّ الرّسول(ص) حثّ المسلم على التّضحية عند اللّزوم، من أجل روحه وعائلته وأبنائه ووطنه[3].

كما عمل الحزب الدّستوري، على التّنديد بهذه التّظاهرة الإستعمارية، وتكذيب الأطروحة الفرنسية، القائلة بأنّ وجودها مدة خمسين سنة في تونس، قد أفاد التونسيين في جميع الميادين، خصوصا في الميدان الحضاري والإقتصادي، وحذّر الدستوريون عامة السّكان من المشاركة في الإحتفالات المخصصة لهذة المناسبة، عن طريق توزيع المناشير التحريضية والتي أكدت في إحداها على أنّ حركة مقاطعة الاحتفالات، لابدّ أن تتوسع لتشمل مقاطعة استقبال رئيس الجمهورية الفرنسية (كاستون دومرك)، الذي سيزور تونس بمناسبة الإحتفالات المذكورة.

---

[1] المحجوبي، المرجع السابق، ص 520.

[2] أ.و.ت، سلسلة غير مرتبة، علبة رقم 12(معلقة وجدت ملصقة على جدار الجامع الأعظم بتاريخ 17-3-1931).

[3] أ.و.ت، سلسلة غير مرتبة، علبة رقم 12(تقرير من مدير الأمن الوطني إلى المدير العام للداخلية، تونس، في 29-4-1931).

كما فكر الدستوريون أيضا في تنظيم إضراب للتجار يوم 12ماي 1931، (وهو يوم الاحتفال الخمسيني) للتذكير على أنّ البلاد التونسية، قد فقدت إستقلالها في مثل هذا اليوم بالذات[1].

وقد أصدر الدكتور "أحمد بن ميلاد" في شهر ماي 1931 نشرية بعنوان "خمسون سنة من التّفوق الفرنسي بالبلاد التونسية" إنطلق فيها من تحليل سياسة الحماية في المجالات الإجتماعية والتربوية، للبرهنة على أنّ هذه السياسة هي خلافا للدعاية الرّسمية، والنفي بعينه لكل رسالة حضارية قدمها الاستعمار للتونسيين..."[2].

وفي نفس السياق، كتب "محمد الجعايبي" في جريدته "الصواب" مقالة إعتبر فيها أنّ "الاحتفاء بالخمسينية يشكل مظهر تعالٍ على الشعب التونسي غير مرغوب فيه، وفِعْلا سياسيا سيئا ليس له ما يبرره، ولا سيما وأنّ فرنسا لا تستطيع بعد خمسين سنة من إنتصاب الحماية، أنّ تعتبر بأنها قامت بواجبها إزاء الشعب التونسي، الذي لم يزل محروما من الحقوق السياسية وكل الحريات والمساواة، والذي يعتبر غريبا في بلاده"[3].

وأعتُبر الإحتفال الخمسيني في نظر التونسيين مظهرا من مظاهر العداء ضدهم، وضد عقيدتهم، لما قررت الإدارة الفرنسية بتونس عام 1931 نفسه إقامة تمثال لزعيم المستعمرين فيكتور دي كورنيار[4] (Victor de Carnière) وهو المعروف بعدائه الصّريح للتونسيين، ولثوابتهم الشخصية؛ كالدين واللغة العربية، ومنع التعليم العربي الاسلامي، وحتى التعليم الفرنسي على التونسيين. فأثار ذلك مشاعر التونسيين وبالأخصّ الزيتونيين منهم، وشغلت مسألة تدشين ذلك التّمثال التونسيين في مجالسهم، وقد كانت الإدارة الفرنسية على علم بنشاط الزيتونيين ودرجة الإحتقان التي ميزت مواقفهم من الاحتفاء الخمسيني، وبنصب التمثال المذكور، فحاولت إحتواء الوضع بتخصيص غلاف مالي لتنظيم مؤتمر فكري، يهتمّ باللّغة العربية وثرواتها الكمينة،

---

[1] المحجوبي، المرجع السابق، ص 521.

[2] المرجع نفسه، ص 524.

[3] جريدة الصواب،"مرور خمسين سنة على الحماية"، (5سبتمبر1930)، ص 1.

[4] كان يشغل دي كورنيار منصب رئيس الغرفة الزراعية وعضو الندوة الاستشارية منذ نشأتها، ويعتبره المعمرون الفرنسيون بتونس الناطق الرسمي باسمهم وباسم مصالحهم.وهو القائل:"أنّ العربي المتعلم يسرق مواطنيه، ويعيش على حسابهم! التعليم يضرّ بالأهالي، إنّ كل من يتعلم اللّغة الفرنسية يصبح عدوا لفرنسا". أنظر: عبد الجليل الزاوش،"السيد دي كورنيار والاهالي"، جريدة التونسي، ع 27(18أوت1907).

ويبرزها بالمظهر اللائق بها من العظمة والجلال، ومن جهة أخرى بناء مستشفى، يعود نفعه خاصة على الأهالي، ليعلم هؤلاء مقدار إهتمام الدولة الحامية بهم أدبيا وماديا[1].

غير أنّ ذلك لم يكن سوى إستراتيجية فرنسية لإنجاح الاحتفائية بالخمسينية الاستعمارية في تونس، وإمتصاص نقمة وردود الفعل المناهضة، بدليل أنّ المبلغ المالي المخصص لبناء المستشفى كان غير كاف، فتمّ تحويله لتوسيع نطاق مستشفى الرابطة المسمى بمستشفى أرنست كونساي(Arnest Conseil).

كما أثار تعيين المستشرق الفرنسي جورج مارسي(George Marçais) لرئاسة المؤتمر[2] جدلا في أوساط المثقفين التونسيين وفي الصحافة الأهلية، وهو الذي وصف في تقريره عن اللّغة العربية، الذي قدمه إلى وزير المعارف بباريس:"أنّ اللغة العربية لغة مائعة، لا تعرف تحديد الألفاظ ولا الصفات"[3].

ثالثا: نماذج ومظاهر من قضايا إصلاح العقيدة الدينية

لقد شغلت قضية الإصلاح العقائدي لدى المصلحين التونسيين صدارة إهتماماتهم الدّينية، وذلك بضرورة تصحيح عقيدة المسلمين، وتبرئة الإسلام من هيمنة الفئة الدينية الفاسدة، لأنّ إصلاح عقل الإنسان هو أساس جميع خصاله، ليأتي بعد ذلك الإشتغال بإصلاح أعماله تماشيا مع الفكرة القائلة: "بأنّ الانسان عقل تخدمه اعضاء"[4]، والعقل الإنساني هو مدار الإعتقاد الدّيني كله، حيث أنّ الله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، قد أودع في فطرته قوة التّفكير الصّائب، الذي يتوافق مع الإعتقاد الصّحيح والسليم، وإذا نشأ الإنسان على عكس ذلك، فإنّ عقله سيجرّه إلى التفكير الخاطئ، وقبول التعاليم الضّالة والخرافات والمبتدعات في الدين. وإصلاح الإعتقاد عند ابن عاشور أمر بالغ الأهمية بوّأه الشيخ المنزلة الأولى في بناء المجتمعات الإسلامية، لأنّ الاعتقاد الصحيح، يرتفع بالفرد عن الأوهام الضّالة، ويؤسس البنية الإجتماعية للأمم على

---

[1] أبو بكر الصديق، حميدي، **قضايا المغرب العربي في اهتمامات الحركة الاصلاحية الجزائرية 1920–1954**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، المدرسة العليا للأساتذة، ببوزريعة، قسم التاريخ،2010، ص 288.

[2] عقد المؤتمر رسميا بتاريخ بين 14-17 ديسمبر 1931،تحت الرئاسة الشرفية للباي أحمد، والمقيم العام فرنسوا مانصرون، وشارك في المؤتمر عدد من العلماء التونسيين ومن المغرب والجزائر منهم:أحمد بيرم شيخ الإسلام الحنفي،ومحمد الطاهر بن عاشور الباش مفتي المالكي، والطيب بيرم القاضي الحنفي، ومحمد بن يوسف المفتي الحنفي، وبلحسن النجار المفتي المالكي، وعبد العزيز جعيط المفتي المالكي، ومفتيين من صفاقص، والقيروان إلى جانب عدد من أعيان مدرسي جامع الزيتونة أمثال: محمد الصالح بن مراد، وممن تألق في المؤتمر شيخ الإسلام الشيخ احمد بيرم، الذي هاجم ادعاءات مارسي بعقم اللغة العربية، مؤكدا على أنها لغة اشتقاق مما يحول دون موتها، مما تسبب له ذلك الموقف فيما بعد بعزله من مشيخة الإسلام.للمزيد أنظر: الزيدى، الزيتونيون ودورهم ....، ص 352.

[3] المرجع نفسه، ص 350-351.

[4] محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط2، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (1985)، ص 51.

أسس دينية متينة[1]، ولا يتحقق ذلك إلاّ بتخليص العقيدة الإسلامية مما إختلط بها من باطل مناف لروح التوحيد الخالص، مثل التّقرب للأولياء الصالحين، والخضوع لأصحاب الكرامات، والإبتعاد عن التعاليم المستمدة من الكتاب والسنة، باعتبار أنّ العقل والإيمان مبدأين متلازمين، وأنّ أي اختلال يصيب أحدهما، لابدّ أن يصيب الآخر[2].

ونقد المصلحين التونسيين لمظاهر فساد العقيدة، وخصوصا لدى أصحاب الطرق الصّوفية مثلا، هو نقد ضروري ولابدّ منه، لأن من أسس الحركة الإصلاحية في تونس-وفي غيرها من الحركات الإصلاحية السابقة لها مثل الأفغانية والعبدوية-تمحيص التراث الإسلامي ونقده وغربلته، وإبراز الجوانب المضيئة فيه، والتغاضي عن كل ما لايفيد المسلم في حياته، وهذا العمل من جهة أخرى هو جزء لا يتجزأ من عملية تجديد التفكير الديني[3].

1-مناهضة التّصوف الفاسد:

كما أشرنا سابقا عند حديثنا عن التأثير الديني الذي مارسته الطرق الصوفية على عقيدة المجتمع التونسي، تبيّنَ لنا أنّ ماعلق بالعقيدة الدّينية من ضلالات، وأغلاط، وبدع، إنما يعود بدرجة أكبر إلى الفرق المتصوفة، وشيوخ الطرق، وأصحاب الزوايا.

ومن الأفكار والمغالطات التي أسهمت في إيجادها المتصوفة الفاسدة، قضية الوساطة بين العبد وربه، وذلك بأنه لايمكن القيام بأي عمل في هذه الحياة الدنيا، دون التّوسّط بشيخ الطّريقة الذي يمثلهم، موهمين عقول المؤمنين البسطاء بأنهم يملكون العفو والمغفرة، وهم ما داموا تحت رعاية شيخ الطّريقة، فإنّ هذا الأخير سيدخلهم الجنة، لأنه ببساطة حبيب الله[4]. وكان نتيجة ذلك أن صار النّاس يبتهلون إلى الأولياء، والصالحين، والمشايخ أكثر من ابتهالهم إلى الله، والأخطر من ذلك أنهم استطاعوا أن يرسّخوا في إعتقاد النّاس أنّ صاحب الزّاوية أو الطريقة يعلم الغيب، وأنّ له من النّفوذ عند وليّه، ما يمكنه من التّوسّط لديه لتغيير مصير فرد من الأفراد، وبذلك ربطوا مصير الإنسان بيد الوليّ الصالح، أو المريد الصوفي القادر في اعتقادهم على حلّ إشكالات الدنيا والآخرة[5].

[1] الغالي، المرجع السابق، ص 164-165.

[2] الساحلي، عبد العزيز الثعالبي...، المقال السابق، ص 54.

[3] الشواشي، الفكر الاصلاحي ...، ص 460.

[4] الثعالبي، روح التّحرر...، ص 59.

[5] المصدر نفسه، ص 60.

إلاّ أنّ الوساطة التي مارسها هؤلاء المتصوفة لصالح الناس، من أجل المشاكل الإعتقادية، لم تكن لتُمنح بالمجّان، فقد كان يقابلها عطاء عيني أو نقدي أو مايسمى "بالهبات"، التي لا تقدم فقط عندما يكون الشّخص في حاجة إلى تدخل الولي، بل تعطى في كل آنٍ وحين، لنيل عطف الولي ورضاه.

وقد وضّح الثّعالبي في مؤلفاته، ومنها "**كتاب روح التحرر في القرآن**" كثيرا من مفاسد الطّرق الصوفية وأرجع تلك المفاسد الإعتقادية، إلى تأثرهم بالفكر الشيعي بصفة عامة والإسماعيلي بصفة خاصة، ولا سيّما بفكرة الإمامة، وما يختص به الإمام من عصمة، وعلم لدُني، وغيرها من الخصال، التي قد لا توجد حتى عند الأنبياء والرُسُل، وقد لعبت – حسب الثعالبي- عوامل كثيرة دورها البارز في إنتشار الفكر الطرقي المنحرف، منها المبالغة في الزهد الدنيوي، والتّصوف السّني، ورواج النّظريات الفلسفية القريبة من الفكر الطرقي، منها نظرية"وحدة الوجود"، "ونظرية الحلول"، وبفعل حركة الترجمة والنقل التي تمت خلال العهد العباسي على وجه الخصوص إنتقلت أيضا كثير من النّظريات الفلسفية والأفكار الإلحادية إلى الحضارة الإسلامية، وخصوصا من ثقافات اليونان والفرس والهنود واليهود، "وهكذا أصبح لأفلاطون وسقراط وأبيقور أتباع بين معاصري الخلافة العباسية، تحمسوا إلى أساتذتهم من أجل السّعي للتوفيق بين نظرياتهم الفلسفية وبين المبادئ الإسلامية، وإنجرّ عن ذلك ظهور فِرَق منها الباطنية وفرقة المعظمة، التي تؤمن بأنّ الإنسان عاجز عن الوصول إلى الله بنفسه، فهو في حاجة إلى وسيط عظيم للإستناد إليه"[1].

ويضاف إلى ما سبق عامل آخر، وهو تحالف السلطتين الدينية و السياسية معها، ذلك أنّ الملوك والأمراء في تونس، وفي غيرها من بلاد المسلمين، لما عجزوا عن مقاومة نفوذ الطرق الصوفية لجأوا إلى مهادنتها واحتوائها، من أجل توظيفها في خدمة سلطانهم، وحماية مُلكهم "فأعترفوا بوجودها، وألحقوا أصحابها بحاشيتهم، وشيّدوا لهم الزّوايا، والأضرحة، وأوقفوا عليهم الأحباس كي تزداد شعبيتهم، ويمتد نفوذهم، وحتى و إن إقترف ملك أو أمير مظالم ونقمت عليه الرّعية، يمكن أن يصير بين عشية وضحاها ملكا عادلا، لأنه بنى زاوية، أو شيّد ضريحا لأحد الأولياء، فيتجاوز النّاس عن مظالمه، ويعتبرونه رمز الورع والتقوى"[2].

كما لقيت الطرق الصوفية مباركة العلماء ورجال الشّرع الرسميين، حتى راجت بين الناس عبارة "الإعتقاد ولاية والإنتقاد جناية"، وأكتست العلاقة بين الطرفين المذكورين طابع المصلحة المتبادلة، فكثيرا من أبناء الطرق الصوفية كانوا تلاميذ وطلبة بجامع الزيتونة، وقد يصبحون علماء وبالتالي فإنّ الكثير من الأُسر

---

[1] سهيل الحبيب، **في تشكيل الخطاب الاصلاحي العربي**: **تطبيقات على الفكر الإصلاحي التونسي**، مطبعة دار نهى، صفاقس، تونس، ط1 (2009)، ص 68-69.

[2] الشواشي، المرجع السابق، ص546.

الدّينية خلال الفترة 1873-1915 هي من أصل صوفي مرابطي، خصوصا الأسر المتنفذة في المناصب الدينية الهامة، ومنها المجالس الشرعية، منهم مثلا إبن عزوز في نفطة، والميزوني في الكاف، والشابي في توزر، والشيخ محمد الخضر الحسين هو أيضا إبن شيخ زاوية الرحمانية، وحفيد علي بن عمر ومصطفى بن عزوز، وكان كثير من العلماء في مدينة تونس والداخل ينتسبون إلى طرق صوفية عدة مثل؛ الشاذلية والقادرية والتيجانية، إلاّ أنّ الأخيرة كانت دون جدال أهم من استقطبت العلماء، وكان "الشيخ ابراهيم الرياحي"الإمام الأكبر بجامع الزيتونة، أول ناشر لطريقتها، واستمرت بعده على يد شيوخ الفتوى والقضاء بالمذهبين المالكي والحنفي ما يزيد عن الأربعين عاما من آل بيرم، وآل النيفر، وآل الخوجة، وآل الشريف، وآل جعيّط وغيرهم من مشاهير الأُسر العلمية[1].

وكان كبار العلماء التونسيين لا يكتفون بزيارة الزوايا، بل أصبحوا شيوخا لها أو مقدمين عليها. واستمرت فترة التوافق بين "السّنة والتصوف" حتى الحرب العالمية الأولى، ولم نجد من العلماء المنتقدين للصوفية بشكل صريح إلاّ القليل منهم أمثال: سالم بوحاجب، وعثمان بن المكي، والطاهر بن عاشور، ومحمد النخلي، ويعتبر كتاب "المرآة لاظهار الضلالات"1912" للشيخ إبن المكي المثال الوحيد للنّقد الصريح للصوفية بقلم عالم تونسي قبل الحرب العالمية الأولى. ماعدا ذلك لم يقم العلماء التونسيون بأي حملة حقيقية ضد الصوفية قبل العقد الثالث من القرن العشرين. كما أنّ قضيتي محمد شاكر 1902، وعبد العزيز الثعالبي في 1904 اللّذين إنتقدا بصراحة الطرقية، دلّتا على أنّ العلماء كادوا يجمعون على مساندة الطرق [2].

ولم يجد أكثرية العلماء حرجا في أخذ نصيبهم من الأموال والعطايا، التي كانت تجنيها الزوايا من غير أن يفكروا في تأثير ذلك على مكانتهم ووقارهم العلمي، أو يحطّ من منزلتهم الاجتماعية، بل كان تحالفهم مع الصوفية ضمانا لمكانتهم وإمتيازاتهم[3].

ويضيف الثعالبي عوامل أخرى، نمت وانتشرت في ظلها الطرقية الفاسدة، وهي الجهل المتفشي بين صفوف المسلمين، الذين لا يدركون أنهم "بإتباعهم للمبادئ الضّارة التي تبثها الطرق الصوفية يخالفون مبادئ دينهم"، "ويرضون بتلك الخرافات والأوهام لأنها تخفف من مسؤوليتهم الأدبية، وتجعلهم يعتقدون في نيل الثواب الأبدي، بدون بذل أي مجهود في سبيل الحق والخير "، وفضلا عن كل ذلك"تُحدث في العقول عالما من

---

[1] قرين، المرجع السابق، ص 81.

[2] المرجع نفسه، ص 79 وما بعدها.

[3] حمادي الساحلي، والجيلالي بن الحاج يحي،"الشيخ عبد العزيز الثعالبي من خلال وثيقة للبشير الفوريتي"، روافد، ع 5(1999-2000)، تونس، مجلة المعهد الاعلى لتاريخ الحركة الوطنية، ص 256-257.

الأوهام لايشبه العالم الحقيقي في شيء، وتحمل الإنسان على الاعتقاد في الأمور العجيبة، التي يظن أنها تستطيع نفعه أكثر بكثير من جهوده وأعماله ومثابرته"[1].

وعلى صعيد الفكر، فضَررُ الطرقية أعمق وأخطر، ذلك أنها تعتبر بقية الفرق الإسلامية الأخرى معادية لها، فيلعن بعضها بعضا، وتشهر كل فرقة حربا لا هوادة فيها على الفرقة الأخرى بكل ما يعني ذلك من تعصب لا علاقة له بروح الاسلام، ويجرّ ذلك حتما إلى موقف تعصبي اتجاه أتباع الديانات الأخرى[2].

ويلخص الثعالبي ثلاثة أضرار لإنتشار الطرق الصوفية في المجتمعات الإسلامية هي:"الجهالة، العصبية، والضلال"، وحسبه لايمكن علاجها أو حصارها إلاّ إذا إجتمعت ثلاثة عناصر أخرى هي: -سيادة الفكر الإسلامي المستند إلى أصول الدين، -ومدى إستفادة المسلمين من دراسة المبادئ المستمدة من القرآن والحديث دراسة صافية وصحيحة، -وأن يصبح طلب العلم فريضة على جميع المسلمين بدون تمييز في العرق أو الجنس[3].

هكذا اعتبر الثعالبي الطرق الصوفية، من أعظم الأسباب التي أدّت إلى تعطيل تقدّم الحضارة الإسلامية، وأساءت كثيرا إلى المسلمين، وأخّرتهم قرونا حينما سيطرت على تفكير قسم كبير منهم، فشلّت العقول، وأوهنت الإرادة، وقعدت بالعزائم عن الكدّ والجد والعمل، فلا سبيل حسبه إلى التّقدم إلاّ بتخليص العقيدة الإسلامية مما لحق بها من شوائب الجهل، والأوهام، والتّعصب، ونشر التّعليم، من أجل تصحيح العقيدة، وتكوين إنسان حرّ متعلم متقدم ومنفتح على الحضارات الأخرى، وهو في ذلك يهدف إلى تجذير الفكرة الأساسية، التي تقوم عليها المدرسة السلفية عموما، وهي ضرورة العودة إلى الإسلام الصّافي النّقي، وأنّ تلك العودة هي وحدها الكفيلة بتحقيق النّهضة المنشودة للمجتمع الإسلامي[4].

كما عالج الإمام الخضر الحسين ظاهرة التّصوف الفاسد، وتأثيرها على عقائد النّاس الدّينية، باعتبار أنّ الإصلاح الديني أساس الإصلاح في جميع المجالات، وعالج ذلك في عدة مقالات ومحاضرات، منها مقالان: الأول بعنوان "الطرق الصوفية والإصلاح"[5]، والمقال الثاني بعنوان "التصوف في القديم والحديث"[6]، موضحا أنّ

---

[1] بو الخضرة، المرجع السابق، ص 157-158.

[2] نفسه.

[3] روح التحرر...، ص 84-85.

[4] بن الطيّب، من ملامح التنوير...، المقال السابق، ص 38.

[5] الحسين، (م.أ.ك)، **هدى ونور**، مج12، ص 5681.

[6] الحسين، (م.أ.ك)، **محاضرات إسلامية**، مج4، ص 1813.

الزّهد الذي ظهر على عهد صحابة رسول الله، لم يحُد عن منهج الشّريعة، ولم يخرج عن سبيل القرآن والسنة، غير أنّ التّصوف الذي جاء بعد ذلك بزمن بعيد عن زمن الرسول وصحابته، قد إختلط بكثير من الإعتقادات الفاسدة والدّخيلة، وازداد انحرافا وغلوّا، وقد أبرز الإمام جوانب من انحرافاتهم خصوصا تلك التي ظهرت في معتقداتهم وسلوكهم منها :"أنّ السّماع الذي ننكره على المتصوفة، فهي الأناشيد، التي تحوي من وصف الغزل ما نسمعه في شعر عمر بن أبي ربيعة، أو تحوي من وصف الخمر مثل ما نسمعه في شعر أبي نواس ...واتصل بالصوفية بعض بدع عملية؛ كالرقص في حال الذكر، وكإستعمال الآلات المطربة في المساجد. وقال أبو حامد الغزالي يصف المتصوفة في عصره: أهل هذا الزمان -إلاّ من عصمه الله-إغتروا بالزّي والمنطق والهيئة من السماع والرقص ولم يُتعبوا أنفسهم في المجاهدة والرياضة[1].

ومن مظاهر إنحرافهم أيضا، تأويل الآيات والأحاديث على وجوه توافق أذواقهم، وتبتعد عما أجمع عليه المسلمون، وما يتماشى مع قواعد اللّغة ويحتمله العقل السليم (وإذا كان الفضلاء منهم لم يبعدوا في هذا المسلك عما يحتمله اللفظ العربي، فقد تهافت عليه نفر لم يقفوا فيه عند حدّ، وارتكبوا من التأويل ما يتبرأ منه العقل واللغة، وتنكره الشريعة إنكارا مغلظا، ويكفي في عدم صحة هذا النوع من التفسير: أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة أو التابعين تفسيرا للقرآن بما يماثله أو يدانيه)[2].

وتعتبر"**قضية الحلول**" لدى الصوفية، من أخطر مظاهر الإنحراف العقدي، والخروج عن المنهج الإسلامي الصريح، فهم يؤمنون بفكرة "حلول الله"في بعض مخلوقاته، وهي فكرة ورثتها الصّوفية المتأخرة عن الصوفيين القدامى، ومنهم "أبي الحسن الحلاج"[3]، الذي إرتبطت المقولة الآتية به "ما في الجبة إلاّ الله"، أو ما يعرف بنظرية "الإنسان الإلاهي"، وبذلك قد صدع هذا الصوفي المنحرف بما لم يجرؤ الصوفية قبله على التصريح به، من تصوّر لعقيدة التوحيد، تُمحى فيه الفواصل بين الله والإنسان، ويصبح الخالق فيه ناطقا على لسان عبده بالتوحيد، وهو تصوّر مخالف لمنهج التوحيد الإسلامي، كما حدّده الشّرع والقاضي بمراعاة الفارق

---

[1] الحسين، المصدر السابق، ص 1821-1822.

[2] المصدر نفسه، ص 1822.

[3] هو الحسين بن منصور الحلاج الفارسي البغدادي، قتل ببغداد سنة 309هـ/922م من تصانيفه: كتاب الطواسين، خلق الانسان والبيان، السياسة والخلفاء والأمراء، والأصول والفروع.للمزيد أنظر عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت.ن)، ص 63.

بين العبد وربه، ولأجل ذلك أفتى الفقهاء والصوفية المستقيمون بخروجه عن الإسلام، وقتل في خلافة المقتدر سنة 309هـ[1].

واعتقدت الصوفية أيضا بوجوب سقوط التكاليف الشرعية عن الوليّ، فلا يطالب بصلاة ولا صوم، وهو خروج صريح عن الدين واستخفاف بتعاليمه، ومثل هذا الإعتقاد يفتح المجال أمام العامة للإستخفاف بالدين أيضا، وتعطيل أركانه، ومن هذا الباب وجد الزّنادقة الطريق لإفساد عقائد الناس، وتضليلهم وإبطال شرائعهم من ذلك قولهم:"أنّ الصوفي يتلقى أحكاما سماوية من غير هذه الشريعة، وقالوا أنّ الصوفية أباحت لهم أشياء هي محظورة على غيرهم، وتوسلوا بها إلى أن أدخلوا في الإسلام صورا من الباطل غير قليلة"[2].

وأيضا قولهم:"أنّ الولي إذا بلغ في القرب من الله منزلة عليا، سقطت عنه التكاليف جملة ...وأنّ التكليف خاص بالعوام، ساقط عن الخواص، وتوكأ على هذه المقالة المبتدعة كثير من أولي الأهواء، يقعدون مقاعد الصّوفية، ثمّ لايبالون أن يضيّعوا الصلاة، ويتبعوا الشهوات، على مرأى ومسمع من جماعات يعتقدون إخلاصهم[3].

وإن كان شيخ الطّريقة -في المنظور الصوفي-هو الطبيب العارف بتشخيص علل المريد، وتحديد وسائل علاجها، والقدوة التي ينسج على منوالها أتباع الطريقة، فإنّ توارث "الولاية والصّلاح"في صلب الطرق مكّن الكثير من الأدعياء والسخفاء البسطاء من أن يحتلّوا في الناس مكان القيادة الروحية، بانتسابهم للزّوايا والطّرق، والولاية والصّلاح، فانحرفوا بالزّوايا عن وظائفها السّامية، إذ ليس لهم ما يقدمون للنّاس من توجيه وإصلاح بسبب جهلهم وانحرافهم[4].

2-مقاومة مظاهر الشرك (التوسل بالأضرحةوالأولياء):

من مظاهر فساد العقيدة، الذي أوجدته الطرقية الفاسدة، اعتقاد الناس الخير والصلاح في الأولياء الصالحين في حياتهم، وأيضا بعد مماتهم، والتّوسل بهم في تحقيق مرادهم الأخروي والدنيوي، وقد كانت تشيّد لهم بعد وفاتهم الأضرحة، في شكل قباب، وتبنى لهم الزّوايا، وتحبّس الأوقاف على تلك المعالم، ويزورها عدد لا بأس به من النّاس للتضرع والتوسل، وهؤلاء الأولياء سواء في حياتهم أو بعد مماتهم، يتمتعون بسلطة مماثلة

---

[1] توفيق بن عامر،"مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي"، ح.ج.ت، تونس، ع39، (1995)، ص 23-24.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **هدى ونور**، مج12، ص 5683.

[3] الحسين، (م.أ.ك)، **محاضرات إسلامية**، مج4، ص 1825-1826.

[4] الميساوي عبد الجليل،"**زوايا الوسط الغربي ودورها الاجتماعي**"، الحياة الثقافية، تونس، وزارة الشؤون الثقافية والأخبار، تونس، السنة 7، ع21(ماي-جوان1982)، ص 55 وما بعدها.

لسلطة المولى عزّوجلّ، وأنّ كل الأماكن التي يقيمون بها -أو أقاموا بها-بقاع مقدسة يستجاب فيها الدّعاء، حتى أصبح هؤلاء محل عبادة في نظر هؤلاء المتوسلين والزائرين، تُقدم لهم القرابين والهدايا، إبتغاء لتحقيق طلباتهم، فضلا عن طلب البركة[1].

وتلتحق في إطار الحديث عن الأولياء الصالحين طائفة أخرى، وهم الذين أصيبوا بعاهات، كالمجانين، والمعتوهين، والأغبياء، والمعوقين، وغيرهم من البؤساء القذرين، والمشوهين، والمرتدين للأسمال البالية، الذين يكثر تواجدهم بالمدن الكبرى، ومنها في شوارع مدينة تونس[2].

ويستنكر أحد المصلحين الوضع، الذي آلت اليه عقيدة المسلمين في تونس، إلى حدّ طلب الوساطة بين الخالق والمخلوق، في وقت أنّ الأصل في العقيدة الصحيحة هو "التوحيد"ومن ثمّ نفي كل وساطة بين العبد وربه، فلا وجود في الإسلام لخطّة الكاهن المكلف برئاسة الطقوس الدينية، ورغم بداهة هذه الحقيقة في الإسلام(التوحيد)، إلاّ أنّ غالبية المصلحين التونسيين، قد ركزوا على بعثها وإحيائها في النفوس من أجل توضيح ذلك البون الشاسع بين هذه الحقيقة الدينية البسيطة، والممارسة الدينية السائدة آنذاك، إمعانا منهم في إظهاربُعد المسلمين عن عقيدتهم الدينية الصّافية، ومجانبتهم لمقتضيات دينهم وآيات قرآنهم، وتعاليم نبيهم. أيضا من اجل إثبات أنّ تلك الممارسات الدينية الطرقية لا تجد لها مبررا في النّص الديني المؤسس، بل أنّ لها أصولا وثنية دخيلة، فالقرآن لم ينصّ مطلقا على ذلك[3].

وقد عالج الثّعالبي مثلا هذه الظاهرة في شكل إستفهامات إنكارية في كتابة "روح التحرر"، إستبشاعا وإستنكارا منه لهذه الممارسات، التي يتبرأ منها الدين، والتي هي مظهر من مظاهر الوثنية، كيف لا؟ والناس يتوجهون بالدعاء إلى الأولياء ويتمسحون بالزوايا، ويتشفعون بالقبور، ويتوسلون بالصالحين، في حين أن الدعاء عبادة والعبادة لا تجوز في الإسلام إلاّ لله[4].

ويصف لنا الثّعالبي مخاطر وآثار هذه الظاهرة السّلبية على الفرد والمجتمع من ناحيتيه الإجتماعية والدّينية، بل وعلى نهضة الأمّة وتطوّرها، فيقول:"إننا لنستنكر تلك الخرافات، لأنّ تأثيرها السيئ لا يحتاج إلى دليل فالخرافات ،والأوهام، تفسد الأرواح، وتنتزع منها الخير والفضيلة وتشلّ الإرادة الإنسانية، بسبب الإتكالية والجبرية، وتجعل عقل الإنسان معطّلا، يحلم بتحقيق آماله من غير كدح، أو جهد، وفي نهاية الأمر فالإنسان

[1] الثعالبي، روح التّحرر...، ص 78-79.
[2] المصدر نفسه، ص 78.
[3] نفسه، ص57.
[4] نفسه، ص 58.

بسبب إعتقاده في الخرافات والأوهام، يعلّق مصيره بيد الولي الصالح، ويصير كالريشة في مهب الريح أو كالخشبة في اليمّ لا حول لها ولا قوة، وأيّ أمة يمكنها الحفاظ على بقائها، أو تأمل في النهوض، والتّطور، وأفرادها على هذا النمط من الإعتقاد والسّلوك؟[1].

ولم يقتصر تأثير الصّوفية على الجانب الديني فحسب، بل إمتدّ تأثيرهم أيضا إلى الجانب العلمي، فإنغماس هؤلاء في طقوس دينية مبنية على الأوهام والخرافات، جعلهم في معزل عن الإستفادة من العلوم والمعرفة الحقيقية، المبنية على الحس والتجربة والعقل، أو مايعرف بأدوات العلوم التجريبية. لأنّ عَالَم الأوهام يقف حائلا أمام تفعيل الحواس وإعمال العقول، ومنه تقف حجرة عثرة أمام الوصول إلى كنه العلوم والمعارف.

ولذلك أدى تأثير المنهج الصوفي في الجانب المعرفي إلى التهاون بعدة علوم نافعة، وحقَّروا جملة من العلوم العقلية العليا والشرعية، مما عجزت عنه أقلامهم، مثل علم أصول الفقه، والبلاغة، والتاريخ، والعمران، والاجتماع، وأسرار التكليف، ومقاصد الشريعة، كما رفضوا العلوم المنقولة عن اليونان تنزها، والعلوم الأدبية مثل الشعر والكتابة وآداب المجالسة، لكون الإشتغال بها في منظورهم مضيعة للوقت، فيما اعتبروا العلوم الفلسفية التي منها نقد العلوم، والبحث في أسرارها ملهاة يحسن الانصراف عنها[2].

وهذا الخطأ الذي إرتكبه المتصوفة، أدى إلى حرمانهم من الإنتفاع من عدة علوم نافعة؛ كالعلوم العقلية العليا، والشرعية، واللغوية كعلم أصول الفقه، وعلم البلاغة، والتاريخ، والعمران، وأسرار التكليف، ومقاصد الشريعة، وهي علوم ضرورية في تصحيح العقيدة وتكميلها، ناهيك عن زهدهم في علوم أخرى كالعلوم الأدبية مثل الشعر، والكتابة، آداب المجالسة، فقد اعتبروا الخوض فيها محرما وغير مجدي[3].

-وفي سبيل إصلاح التصوف وتقويمه، يرى الإمام محمد الخضر الحسين أنّ الإصلاح المنشود لا بدّ أنّ يمسّ جوانب عدة في الطرق الصوفية، منها من جهة المعتقد، والسلوك، ومن جهة الأهداف والعلاقة بالمجتمع. فمن ناحية السلوك والمعتقد يجب تنقية الزوايا الدّينية من كل مظاهر الإنحراف والبعد عن الدين، عن طريق التقيّد بما نصّ عليه القرآن والسّنة النبوية، والاقتداء بمنهج السلف الصالح من الصحابة والتابعين[4].

أما الوجه الثاني من الإصلاح، والمتعلق بتأثيرهم في المجتمع، فقد حثّ الإمام على ضرورة استغلال سلطتهم على الناس من أجل توجيهها إلى ما يحقق الخير والمنفعة للوطن والمسلمين، وعدم الخضوع لأي سلطة

[1] الثعالبي، المصدر السابق، ص 82.

[2] محمد الحبيب بلخوجة، المرجع السابق، ص141.

[3] الشواشي، الفكر الإصلاحي...، ص 460.وانظر أيضا: بن عاشور، أليس الصبح...، ص 162.

[4] الحسين، (م.أ.ك)، **هدى ونور**، مج12، ص 5683.

مهما إشتدّ إستبدادها. لأنّ من خُلُق الصّوفية الحرّة إحتمال الأذى والصّبر على البلاء، والتّمسك بالمروءة والعفاف تأسيّا بالسّلف الصالح من المتصوفة الصادقة، وفي ذلك يقول الإمام: "وأما إحتفاظهم على مارزقوا من الكلمة النافذة، وتصميمهم على ألاّ يبذلوها حيث يأمرهم ذو سلطة باغية، فمهما يربطه على قلوبهم، ويجعله كالخلق الراسخ في نفوسهم أن يتفقوا في قوله تعالى: "فَلَا تَخَافُوهُمْ وخَافُونِ إنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنين"[1].

وهو رغم إنتقاده الشّديد للصوفية، من حيث نهجها الإعتقادي وممارساتها الدينية الغريبة، عدّدَ الإمام الكثير من الأدوار الايجابية للصّوفية المستقيمة، منها إسهامهم في نشر التّعليم الدّيني بزواياهم، وعلوم الفقه، وإشاعة الأخلاق الفاضلة، والحثّ على المحافظة على العبادات، وإجتناب المنكرات، وصرف الأموال التي ترد إليهم من الأغنياء في سبيل إسعاد الفقراء، ورعاية الكثير من المشاريع الخيرية وسيما التعليمية منها، وهي أدوار إختصّت بها الصوفية المتقدمة (الأولى)، غير أنّ الإمام ينبه على أنّ نقده للصوفية المتأخرة هو نتاج بعدها أو تخلّيها عن الأدوار الايجابية المذكورة سالفا، خصوصا وأنّ النفوذ الإجتماعي الذي تتمتع به تلك الطرق، يخوّلها أن تسهم بقسط وافر في عملية الإصلاح الديني وحتى الاجتماعي[2].

3-التّصدي لظاهرة الإلحاد الديني:

من مظاهر زيغ العقيدة وفسادها، ظاهرة الإلحاد الديني، التي وجدت تقريبا في جميع الأديان، فما من مجتمع وجد فيه الإيمان إلاّ ووُجد فيه أيضا منحرفون وزائغون، يدعون إلى الإلحاد، والخروج عن الدين، وتفشّت هذه الظّاهرة في المجتمعات الإسلامية، ومنها المجتمع التّونسي على وجه الخصوص، نتيجة عوامل عديدة منها: الإتصال بالحضارة الأوربية عن طريق الإستعمار، أو الهجرة، أو التعليم.

3-1-أسبابه:

لعب الاستعمار وأعوانه من المبشرين والمستشرقين أدوارا مؤثرة ومباشرة في نشوء وتنامي ظاهرة الإلحاد الديني في المجتمع التونسي، وذلك في إطار مخطط واضح المعالم يرمي إلى زعزعة العقيدة الدينية، وتفتيت وحدة الصّف، إمعانا في إضعاف عزائم المسلمين في المقاومة والتّصدي للظاهرة الاستعمارية، خصوصا وأنّ الدين الإسلامي كان ولا زال مصدر القوة النّفسية والعقائدية لكل ردود الأفعال المقاومة للاستعمار ومشاريعه.

[1] آل عمران: الآية 175.

[2] الحسين، **هدى ونور**، المصدر السابق، ص 5687.

وهذه الأهداف نجدها واضحة وصريحة في خطاب ألقاه رئيس المستشرقين الدكتور"**صمويل زويمر**"[1]قائلا: "ولكن مهمة التبشير التي ندبتكم دول مسيحية للقيام بها في البلاد المحمدية ليست إدخال المسلمين في المسيحية، فإنّ هذا هداية لهم وتكريما، وإنما مهمتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام، ليصبح مخلوقا لا صلة له بالله، وبالتالي فلا صلة تربطه بالأخلاق، التي تعتمد عليها الأمم في حياتها، وبذلك تكونون أنتم بعملكم هذا، طليعة الفتح الاستعماري في الممالك الإسلامية، وهذا ما قمتم به خلال الأعوام المئة السالفة خير قيام، وهذا ما أهنئكم عليه، وتهنئكم دول المسيحية والمسيحيون جميعا عليه كل التهنئة"[2].

ويقول أيضا في موضع آخر من خطابه: "إنكم أعددتم شبابا في ديار المسلمين لا يعرف الصّلة بالله، ولا يريد أن يعرفها، وأخرجتم المسلم من الإسلام... وبالتالي جاء النشء الإسلامي طبقا لما أراده له الاستعمار، لا يهتمّ للعظائم، ويحب الراحة والكسل، ولا يعرف دنياه إلاّ في الشهوات، فإذا تعلّم فللشهوات، وإذا جمع المال فللشهوات، وإن تبوأ أسمى المراكز فللشهوات، ففي سبيل الشهوات يجود بكل شيء" [3].

وحسب المبشر"زويمر" فإنّ نشاط الإستعمار في مجال هدم العقيدة، قد حقق تقريبا كل الأهداف، والتي منها: إخراج المسلم من الإسلام، وإبعاده عن كل أنواع التّدين، وإضعاف الهمم، وإشاعة روح التواكل والكسل والعجز، وتأسيس فكر عبادة الشهوات، وهي كلها صفات تؤدي في النهاية إلى الخضوع للإستعمار.

كما وجد الإلحاد فضاء مناسبا، لكي يتفاقم خطره في ظلّ الحرية الدينية، وحرية المعتقد والممارسة، وتساهل الحكومات التونسية في تعاملها مع هذه الظاهرة المرَضية، بعيدا عن الصرامة والحزم في إجتثاثها، بل بالعكس فقد مكّنت الإدارة الفرنسيّة كثيرا من الملاحدة والمستشرقين من الوصول إلى أعلى المناصب الإدارية، ليكون لهم كبير الأثر في تسيير دواليب الدولة، ورسم سياستها الدينية، والتعليمية المتماشية مع المنهج والمشروع الاستعماري.

يضاف إلى ذلك تقاعس علماء الدين، عن النهوض بدورهم الديني والتعليمي، وإختاروا مهادنة الإستعمار إما خوفا أو طوعا، وظهر ذلك جليا في كثير من القضايا ذات العلاقة بثوابت الأمّة التونسية مثل اللغة والدين، أو قضايا اجتماعية منها قضيتي: التجنس، والتعليم المفرنس، وأيضا موالاة الاستعمار في قضية

---

[1] من أبرز المنصرين والمبشرين الأوربيين، جال وطاف في كثير من البلدان الإسلامية، وأشرف على مؤتمرات تبشيرية، منها مؤتمر القاهرة 1906، ومؤتمر الهند 1911، دعا إلى الإجهاز على الإسلام، اغتناما لفرصة ضعف العالم الإسلامي، من أشهر كتبه ضد الإسلام "الإسلام ماضيه وحاضره ومستقبله". للمزيد أنظر: أحمد الشرباصي، **أمير البيان شكيب ارسلان**، ط1، د.م.ن، (1963) ص 636.

[2] بن سالمة، المرجع السابق، ص 291.

[3] المرجع نفسه، ص 292.

التجنيد، وغيرها من القضايا الأخرى (فكثيرا من المنتمين إلى علوم الشريعة فرّطوا في جانب الغيرة على الحق، فتراهم يوادون من يصفهم النّاس بالإلحاد، ويتملقون بالإطراء، ويشهدون لهم بالإخلاص للدين، يفعلون هذا رجاء متاع الحياة الدنيا، وهم يعلمون أنهم يمدحون طائفة تفسد على الأمّة أمر دينها وأخلاقها)[1].

وهناك أسباب أخرى، ترتبط بجانب التّنشئة الإجتماعية للأبناء، والتي تتميّز بخلوّها من آداب الدّين، وتعاليمه وشرائعه من صلاة وصوم وإستقامة وغيرها، خصوصا في أوساط العائلات المتأثرة بأسلوب العيش الأوربي من التّونسيين، والتي تتركز في المدن الكبرى مثل تونس، والتي تلقى أبناؤها تعليما أوربيا في الأغلب، فينشأ من جراء ذلك الأبناء في غربة عن دينهم، ويكونوا عرضة للإستمالة من طرف الطوائف الإلحادية. كما يتأثر هؤلاء الأبناء أيضا بحكم إختلاطهم بالأوربيين عن طريق المدرسة و الفكر الأوربي، فيكتسبون سلوكات شخصية، عاجزة عن ضبط النّفس أمام الميول والرّغبات المحرّمة والهدّامة، خصوصا إذا كان زادهم المعرفي ضئيلا وقدرتهم على النّقد بسيطة[2]، يقول في ذلك الشأن"ألبار ممي"[3] الباحث الفرنسي واصفا ذلك الإقبال على نمط عيش المستعمر ومحاولة خروج المقلدين له من "جلودهم" والذوبان في قيّمه قائلا:"...فكل منتج صنعه المستعمر أو كلام قاله يحظى بكل الثقة، فأخلاقه ولباسه ومأكله وعمارته كلها تنقل بحذافيرها حتى وإن كانت غير ملائمة"[4].

3-2-طرق علاج الإلحاد الديني:

يتصوّر المصلحون التونسيون، ومنهم الإمام محمد الخضر الحسين، أنّ التصدي للإلحاد الديني ليس عمل هيئة معينة أو طائفة دينية بذاتها، وإنما هي مهمّة جماعية، يتقاسمها كل مكونات المجتمع: من سلطة سياسية، وهيئات علمية، ومؤسسات تعليمية، وحسبه أنّ الأسرة هي المؤسسة المعنية بدرجة أولى قبل غيرها من المؤسسات الأخرى بحسن التّربية والمراقبة للنشء. ليتلوها دور الدولة والمتمثل أولا: في توفير الجوّ المناسب للتّصدي لظاهرة الإلحاد الدّيني، باعتبارها صاحبة السّلطة، والقادرة على الإنفاق، وإصدار التّشريعات لحماية المجتمع، الذي هو أساس مسؤوليتها، ويأتي في مقدمة الوسائل التي يجب أن تعتمدها الدولة في مقاومة الإلحاد، هو "إصلاح التّعليم"(بجعل التعليم الديني شاملا في كل أطوار التعليم، فما من ناشئ إلاّ يتلقى منه مقدار

---

[1] الحسين، (م.أ.ك)، **رسائل الإصلاح**، مج5، ص 1998.

[2] المصدر نفسه، ص 1998.

[3] ولد في 15 ديسمبر1920في تونس، وهو باحث في الاجتماع، من مؤلفاته: عمود الملح عام 1953، صورة المستعمر عام 1957، العنصرية عام 1994.

[4] Memmi (Albert), **Portrait du colonisé**, Mayenne.Floch.1989.p.131.

يكفي لإنارة عقله وطمأنينة نفسه، ونُقبل بعد هذا على كتب الدراسة، فنتخير منها ماهو حسن الوضع، نقي من كل ما ليس بشرع، وبهذا نأمن من أن يكون في نشئنا من ينحرف عن الدين جهلا بحقائقه...)[1].

ويبقى دور الدولة ناقصا إذا لم يعاضدها علماء **الدين** في تلك المهمة الإصلاحية، فدورهم مؤثر جدا من حيث التعليم، والإرشاد، والتوجيه، ومراقبة المجتمع بعين يقظة، وعقل مستنير.

غير أنّ المهمة الأخطر في التّصدي للإلحاد، تنطلق من **عمق الأسرة**، إذ تتمثل مهمة الآباء بالتربية السّليمة والمراقبة الدائمة لأبنائهم، وإختيار التعليم الأنسب لهم ذو البعد الوطني، والإبتعاد عن التعليم الأجنبي، الذي يتم في المدارس الأوربية، والذي يشرف عليه في الأغلب المبشرين والمستشرقين (ليس ذلك الذي يزجّ بإبنه في مدارس التبشير بالذي يقتل نفسا واحدة، ولكنه يقتل خلقا كثيرا، ويجني بعد على الأمة بأجمعها ...فقد يصير هذا الولد أستاذا من بعد، ويفسد على طائفة عظيمة من أبناء المسلمين أمر دينهم ووطنيتهم)[2].

---

[1] الحسين، المصدر السابق، ص 2157.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **الهداية الإسلامية**، مج10، ص 4688.

الفصل الخامس: الإصلاح في المجال الاجتماعي.

أولا: الواقع الاجتماعي في تونس مطلع القرن العشرين.

ثانيا: المرأة وقضاياها في الفكر الإصلاحي التونسي.

ثالثا: قضيتي؛ تجنيس وإدماج التونسيين في المنظومة الاستعمارية.

الفصل الخامس: الإصلاح في المجال الإجتماعي

أولا: الواقع الإجتماعي في تونس مطلع القرن العشرين:

1-البؤس الإقتصادي والإجتماعي:

أوجدت الوضعية الإستعمارية في تونس وضعا مزريا، إستفاد منه قلّة يكوّنون في معظمهم المعمرين وأصحاب الشركات المنتمين إلى الدولة المستعمرة، الذين سمّاهم بعض المثقفين "بالمتفوقين"، تضاف إليهم مجموعة من التونسيين، وهؤلاء جميعا إستفادوا على حساب الأكثرية الشعبية التي ظلّت تعاني بمرارة من يوم دخول الفرنسيين إلى تونس[1].

وهذا الوضع أوجد تناقضا اجتماعيا في التركيبة المجتمعية في تونس، من خلال بروز الطبقيّة الإجتماعية بوضوح، وتفاوتها من حيث تملّك وسائل الإنتاج ورأس المال، كوْن هذا التّملك ظلّ منحصرا في طبقة برجوازية كبيرة، تشكلت أساسا من الوافد الأوربي، مما جعل منها الطبقة الممتازة والمتميزة في المجتمع، تنضمّ إليها فئة من التونسيين، الذين إستفادوا من الوضعية الإستعمارية، وإنساقوا بفضل ثروتهم وتمكنهم من وسائل الإنتاج إلى العيش على الطريقة الأوربية، وإلى التّميز بدورهم عن بقية الشعب. على أنّ هذه الفئة لا تمثل سوى نسبة ضئيلة جدا من التونسيين، أمّا بقية الشّعب الذي يشكل النّسبة العريضة، فإنّ جزءا منه ينتمي إلى الطبقة الوسطى من فلاحين صغار وموظفين وحرفيين وتجار.... الخ[2].

وكانت الضرائب واقعة كلها على عاتق التونسيين، ولم يدفع الفرنسيون منها إلاّ القليل، رغم أنهم كانوا يملكون كل الوسائل الاقتصادية، وبيدهم ميزانية البلاد كلها. وكان عدد موظفيهم يفوق ثلاث أضعاف عدد السكان الأصليين في الإدارة التونسية، الذي لا يقل على ستة آلاف موظف، وبلغ عدد مايملكه مائتا ألف مستعمر فرنسي من الأراضي الزراعية الخصبة ما يوازي ما يملكه مليونان من التونسيين من الأراضي القاحلة المعدومة الإنتاج[3].

---

[1] المحجوبي، جذور الحركة...، ص 48-51.

[2] André Raymond et Jean Poncet : **La Tunisie**, 2e édition refondue, Paris, Presse universitaire de France, 1971. P. 34-35.

[3] مناصرية، المرجع السابق، ص37.

وأكثر من ذلك، فقد إمتلك المعمرون أخصب الأراضي واستغلوها بأحدث الآلات الفلاحية، وأقصي الفلاحون التونسيون عن أراضيهم عنوة أو مصادرة تحت طائلة قوانين زراعية جائرة[1]، وصاروا أُجراء فيها لدى المعمرين المغتصبين، أو أرغموا على النزوح إلى الأراضي الأشدّ فقرا، أو المهملة من طرف المستعمر، وإستقر عدد كبير من هؤلاء أخيرا في الأكواخ القصديرية بجانب المدن الكبرى. ويصف لنا الطاهر الحداد تلك الحالة بقوله: "أنّ الخماسين كانوا يمثلون السّواد الأعظم من الفلاحين، وقد كانوا يعانون الأمرّين تحت سيطرة الفلاحين "الإقطاعيين" يعملون بأجر بخس بينما يتحملون وحدهم أكبر الأتعاب"[2]. وأصبح بذلك التونسيون مهددين بالفاقة والبطالة وسوء التغذية والتشرد والانحطاط الصحي، وأضحى 65% من سكان الأريافهم الأكثر تضررا من السّياسة التي إتبعتها حكومة الحماية[3]، لأنّ تونس كما وصفها الحدّاد بلاد زراعية قبل كل شيء ومعظم شعبها يشتغل بالزراعة وأدواتها، وعليها تقوم سائر وجوه الكسب من صناعة وتجارة[4].

وحمّل"محمد الأصرم"الإستعمار الفرنسي مسؤوليته عن تخلّف الأهالي وتفقيرهم في جرأة وشجاعة، بقوله:"يمكن القول بدون مبالغة بأنّ الإستعمار هو المسؤول في البلاد التونسية عن تفقير الأهالي "حينما ألغى الصناعات المحلية التقليدية، وفتح الباب أمام الصناعات المستوردة، وأقصى العديد من الفلاحين والخماسة، وحولهم إلى أُجَراء، وأطاح بالهياكل التقليدية للحياة الإقتصادية، وجعل ظروف عمل الأهالي تقودهم حتما إلى الموت السريع[5].

ولم يكتف المعمرون الأوربيون بمصادرة الأراضي الزراعية الخصبة من التونسيين البسطاء، وإستنزاف خيراتها بل أوغلوا في ممارسة الإضطهاد والتعسّف ضد ممتلكيها الأصليين، الذين إنقلبوا أجراء فيها، فأذاقوهم ألوانا من العذاب والإهانة، ومن الأمثلة على ذلك ما قام به أحد المعمرين المسمى"هانري دومانيفال" بمنطقة سوق الأربعاء، فقد تعمّد شنق إثنين من أجرائه المعذبين في مزرعته وهما "رمضان بن عمار بن خميس العمدوني"،"وعلي بن بلخير الدريدي"، لأنهما أخذا عنقودين من عنب المزرعة يوم العيد الإسلامي الموافق

---

[1] لجأت إدارة الحماية إلى شتى الحِيَل لانتزاع الأراضي التونسية الخصبة وتوزيعها على المعمرين، فأصدرت يوم 2جانفي 1895 أمرا بإحداث لجنة مكلفة بضبط حدود أراضي المراعي، وأمرا ثانيا بتاريخ 15جانفي 1895 يقرّ حق الديوان في إمتلاك الأرض الموات، وكلفت لجانا بتحديد الأراضي الجماعية بين سنتي 1901-1902، وفرضت على إدارة الأوقاف أن تتنازل في كل عام عن مساحات من أراضي الأحباس لفائدة ديوان الدولة لتوزعها على المعمرين.للمزيد أنظر: خالد، أضواء ...، ص 81.

[2] الحدّاد، العمال التونسيون...، ص19.

[3] درمونة، تونس بين الحماية...، ص66.

[4] الحدّاد، إمرأتنا...، ص 185.

[5] عبد الله، المرجع السابق، ص29.

للثالث من أوت 1922 فانتقم منهما بربط أيديهما إلى ظهورهما وتعليقهما عدة ساعات في الهاجرة(حرارة الظهيرة)، بعد أن أشبعهما ضربا وعلق في شعر رأسيهما كمية من العنب والتفاح، تفننا في التعذيب، ومنع عنهما الماء، ولما نُشرت القضية لدى المجلس الجنائي الفرنسي يوم7فيفري1923، صدر الحكم على المعمّر الجلاّد بالسّجن مدة ثمانية شهور، ولكنه أُسعف بالتّأجيل، وأُلزم بأداء غرامة مالية ضعيفة إلى المعتدى عليهما اللّذين دخلا المستشفى ولم يغادراه إلّا بعدّ أن بتر الطبيب يداكل واحد منهما[1].

هذه عيّنة مماكان يقاسيه المجتمع التّونسي من بؤس إقتصادي، وإضطهاد إجتماعي، وقد أثر ذلك كثيرا على الضمير الجمعي في تونس، وأوجد جسما مريضا هو المجتمع التونسي، الذي وصفه الحداد، ونبّه إلى مواطن دائه، وكشف عن آلام المزارعين والتّجار والطبقة الكادحة المستغلة إستغلالا فاحشا، ينذر يومئذ بإنفجار في عمق ذلك المجتمع[2].

وقد ساهم غياب إطار تنظيمي إجتماعي خاص بالعمال التونسيين –يوفر لهم حماية لحقوقهم العمالية– في تأزم وضعهم الإجتماعي، وأعطى للمستعمر الرأسمالي مزيدا من السلطة والفرص في ممارسة إنتهاكاته ضد شريحة العمال التونسيين البؤساء، من حيث الأجور وظروف العمل، لذلك نبّه الحدّاد إلى أهمية إصلاح حال العمال التونسيين، عن طريق تأسيس النّقابات العمالية وإبراز دورها في تنظيم الحياة العمّالية وتهذيبها، ورعاية أبناء العَمَلة من حيث التعليم والتكوين في العلوم والصناعات والزراعة إستعدادا لتخريج يد عاملة تونسية ذات قيمة في الإنتاج، إقتداء بالتجربة الأوربية، وهو ماعبر عنه في قوله:"هناك عملا أعضم وأدقّ هو العمل الاجتماعي داخل المؤسسات النقابية...،يكون من مقاصدها بث الروح القيّمة ومساعدة التعليم والتهذيب، ينجرّ عنه نفع عظيم للبلاد بصفة عمومية...،على هذه المبادئ وإلى هذه الغايات أسست جامعة عموم العملة التونسية"[3].

ويصف لنا الكاتب نفسه –الطاهر الحداد–الحياة التعيسة، التي كان يعيشها الشعب التونسي في موضع آخراذ يقول:"ما أخطر وأتعس الحياة التي نقطعها اليوم، ويظهر أنها لا تزال تنمو مع الأيام إلى أفظع مما نقاسيه اليوم، فلقد عضّ البؤس بأنيابه الحادّة المسمومة روح الأمة وجسمها المنهوك، فلا ترى إلاّ منظرا أسود يملأ العين حزنا وغمّا، ووجوه مصفرّة تعلوها كآبة خرساء، وهياكل شاحبة أضناها الجوع، وضعف مواد العيش

[1]خالد، أضواء من البيئة...، ص 83-84.

[2]جعفر ماجد، **الطاهر الحداد**، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، (د.ت.ن)، ص 48.

[3] المرجع نفسه، ص 84-85.

الذي يقتاتونه، وثيابا بالية ومرقعة بكل الألوان، وأكثرهم متسولون..."[1]. إلى آخر النص، الذي يصور فيه الحداد صورة صادقة عن حياة الفقراء وكذلك عن أطفالهم، الذين يضطرون إلى إرسالهم إلى الأسواق وأماكن أخرى، للبحث عن عمل لمساعدتهم على العيش عوض إرسالهم إلى المدارس[2].

وفي موضع آخر أيضا يصور هذا المصلح صورة أخرى للبؤس والفقر في المجتمع التونسي، فيقول: "كثيرا ما كنا نتجول ليلا في أنحاء العاصمة في أيام الشتاء البارد، فيعترضنا النائمون تحت الجدران، وحافات الطريق، وكثيرا ما يكونون أطفالا صغارا دون سن الرشد متساندين فوق التراب، تدثرهم السماء بأسحبها الماطرة"[3].

إنّ صورة البؤس والفقر في المجتمع التونسي خلال فترة الإحتلال، هي الصورة الغالبة.وليس أدلّ وأبلغ مما وصف به الإداري الفرنسي "شاريتي" سنة 1907 حالة التونسيين فقال:"إنّ الحضور الفرنسي قد أطاح بالهياكل التّقليدية للحياة الإقتصادية، وإنّ ظروف عمل الأهالي، كانت تقودهم حتى إلى الموت السريع"[4].

2-الوضع الصحي والمعيشي:

وإلى جانب ذلك الشّقاء الإجتماعي، عانى التونسيون من مشاكل أخرى منها: السكن والرعاية الصّحية، ذلك أنّ إكتظاظ السّكنات، وإهمال سلطة الحماية الجانب الصّحي للسّكان، ساعد على إنتشار العدوة، وإنتقال الأمراض المعدية (السلّ، حمى الملاريا، أمراض العمل...) بسرعة فائقة بين التونسيين، خصوصا للترابط الوثيق بين السكن والإستقرار النّفسي والصّحي. وقد جاء في إحصاء رسمي أنّ نسبة الوفاة في مدينة تونس وغيرها قدرت بـ 30% من التونسيين وهي نسبة كبيرة[5].

وعلى العكس تماما، أولت الحماية الفرنسية كل إهتمامها بالعنصر الأوربي والفرنسي* خصوصا من حيث الرعاية الصّحية ومنشآتها، فقد أنشىء للأوربيين بصفة خاصة (مستشفى شارل نيكولا) وهو تام

---

[1] الحدّاد، العمال التونسيون...، ص 27.

[2] المصدر نفسه، ص 28.

[3] نفسه، ص 27.

[4] مناصرية، المرجع السابق، ص37.

[5] ثامر، المرجع السابق، ص 66.

* قدر أحد الكتاب الفرنسيين عدد المستوطنين الفرنسيين بعد الحماية بحوالي عشرين ألف مستوطن دون احتساب عدد الجند الفرنسيين، فيما قدر عدد المستوطنين الايطاليين بنحو ثمانين ألف نسمة عام 1900. للمزيد أنظر :

- F.Vermar، **La France coloniale: notre protectorat Tunisien**، étude historique et géographique sur la Tunisie française، française imprimerie et librairie، Poitiers، p16.

المعدات وبه(723) سريرا، كما أُلحق به المستشفى الإيطالي بعد إنتهاء الحرب العالمية الثانية وبه(240) سريرا، بينما لا يملك التونسيون إلاّ (225) سريرا بالمستشفى الصّادقي، و(322) سريرا بمستشفى (الرابطة) وهو خاص بالأمراض المعدية، يفتقر إلى وسائل الصّحة. أما في مايخص الرعاية بالأمومة، فلم تخصص لها سلطة الحماية ولو مستشفى واحدا، وكذلك الملاجيء ليس لدى التونسيين غير ملجأ واحد–التّكية–وقد أُسس سنة 1875، ولا يأوي غير مائة شخص، وتنفق عليه أوقاف خاصة به[1].

وهذه الحالة المزرية، هي التي دفعت البشير صفر سنة1906 بأن يطالب في خطابه أمام المقيم العام بوقاية التونسيين من هذا الإستغلال البشع، وإنقاذهم من وضعهم المتدهور، بنشر التّعليم المهني والتّجاري والفلاحي بينهم، وحماية اليدّ العاملة، والنهوض بالصناعات المحليّة، والحفاظ على الملكية وإقرار العدالة الجبائية من أجل التخفيف من الأزمة الإقتصادية القائمة، وكرّر محمد الأصرم نفس المطالب أمام المؤتمر الإستعماري سنة 1908[2]، وركز على المساواة الإقتصادية في الميدان الفلاحي، الذي هو المورد الحقيقي للتونسيين[3]،كما ركز المشاركون في ذلك المؤتمر على تحليل الوضع في تونس، فقدموا نظرة واضحة عن الظلم والفقر، اللّذين صار إليهما الشعب التونسي الذي أُقصي عن أراضيه، كما وضّحوا أساليب المستعمر في جمع المال من فقراء وخماسين، قد يضطرون إلى دخول السجن، لأنهم لم يجدوا ما يقدمونه، بينما يُعفى المعمرون من دفع هذه الأموال برغم ما يملكون. إضافة إلى أنّ العمال لم تكن تحميهم قوانين مثلما كان الأمر في فرنسا، بل أصبحوا إلى جانب ذلك فريسة الإدمان البشع على الخمر، الأمر الذي كانت تشجع السّلطة عليه، بالترخيص المتزايد في فتح الحانات حتى أنّ أحد المقيمين العامين إعترف أنّ الإيالة التونسية "بلاد يفترش الفلاحون فيها الأرض"[4].

---

[1] درمونة، تونس بين الحماية...، ص 90-91، وللمزيد أنظر: الى المؤلف نفسه، **تونس بين الاتجاهات**، ط1، مصر، دار الكتاب العربي، (1953)، ص33-34.

[2] إنعقد هذا المؤتمر بباريس عام 1908،ودّعي اليه سبعة تونسيين ينتمون في معظمهم ينتمون الى حركة الشباب التونس،قدم فيه هؤلاء تقارير عن أوضاع التعليم في تونس في جميع مراحله، وكذا عن حالة التونسيين الإقتصادية والإجتماعية، وركزوا على ثوابت الهوية التونسية، ومنها مقاومة ورفض الإندماج والتّجنس المعلنين من سلطة الحماية، فدعا محمد بلخوجة إلى ضرورة إصلاح القضاء التونسي، وطالب محمد الأصرم بتعليم البنات وتأسيس المدارس العربية الفرنسية، وإصلاح التعليم الزيتوني، فيما دافع البشير صفر عن قضية الأحباس والأوقاف وما تتعرضه له من انتهاكات على يد الفرنسيين، أما عبد الجليل الزاوش فقد رافع عن الطبقة العمالية وحماية أرباب التجارة من التونسيين.وقدأثارت هذه المطالب التونسية مخاوف المعمرين وسخطهم فيما تقبلها الليبراليون الفرنسيون بكثير من التفهم والتعاطف.للمزيد أنظر: عبد الكريم وآخرون، **موجز تاريخ الحركة الوطنية التونسية مقاربة (1881–1964)**، منشورات المعهد العالي للحركة الوطنية، منوبة، تونس 2008،ص37. وينظر أيضا: الشتيوي، المقال السابق، ص122-129.

[3] درمونة، تونس بين الإتجاهات...، ص37 .

[4] جوليان، المرجع السابق، ص106 وما بعدها.

ولا تعجب بعد ذلك من تركز مطالب الحزب الحر الدستوري عند تأسيسه في سنة 1920 على الناحية الزراعية، ومن تخصيص الشيخ عبد العزيز الثعالبي ثلث كتابه "تونس الشهيدة "للمشاكل الفلاحية المنجرّة عن الإستعمار الإستيطاني، وقدّر فيه المساحة الأرضية التابعة للمعمرين بمليون هكتار[1].

3-توزيع المداخيل والضرائب:

وتزداد الأوضاع الإجتماعية سوءا من جرّاء التّناقضات الإقتصادية، التي سبق أن عرضناها. فدخول الرأسمال الأجنبي، وإستقرار جالية أوربية بالبلاد التونسية قدرت بـ 148 476 نسمة سنة 1911، قد أدى إلى إنتقال قسط كبير من ثروات البلاد لفائدة الأوربيين، وخصوصا الفرنسيين منهم على حساب السّكان الأصليين، وتكوّن جالية برجوازية فرنسية، هيمنت تدريجيا على قطاعي الفلاحة والتّجارة، وتمتعت بنفوذ كبير، وذلك بما لهم من وسائل ضغط على سلطات الحماية. فعلاوة على الصحف، والغُرف التجارية، والفلاحية والمجلس الإستشاري، الذي أسس سنة 1896، للنّظر في المسائل المالية والجبائية، كانوا يعتمدون للحصول على المزيد من الإمتيازات على الشركات المالية، وكذلك على حلفائهم في الجزائر الممثلين بالبرلمان الفرنسي وبعض البرلمانيين المهتمين بمصير الإستعمار الفرنسي بشمال إفريقيا[2].

ويعكس لنا واقع الأجور والمداخيل ونظام الجباية المالية للتونسيين جانبا آخرا من وضع إجتماعي مزرٍ، حيث كان مرتب العامل التونسي أدنى من مرتب نظيره من الأوربيين. وكذلك الشأن بالنسبة للموظفين، فمثلا ساعي البريد التّونسي، يتقاضى في بداية القرن العشرين 800 فرنك سنويا مقابل 1200فرنك لنظيره الفرنسي، ثم إرتفع مرتب هذا الأخير سنة 1907 إلى 1300 فرنك بينما بقي مرتب ساعي البريد التونسي على حاله. وهذه الحالة ولّدت حقدا لدى الموظفين التونسيين، خصوصا وأنّ جلّ الضرائب ترد من السكان الأصليين[3]، حيث فُرضت على التونسيين أنواع كثيرة من الضرائب لم يكن بمقدورهم تحملها، منها ضرائب على "الرِقاب والمزارع، والحيوانات، والعربات، ووثائق الشهادات، حتى أصبحوا في حالة سيّئة من الفاقة وضيق العيش، (وأضطُروا في غالب الأحيان إلى بيع خيامهم من أجل تسديد ماعليهم من ضرائب، والبقاء مع صبيانهم تحت أديم السماء للحرّ)[4].

---

[1] للتوسع أكثر حول قضية الاستيطان الزراعي، أنظر: الثعالبي، تونس الشهيدة...، ص119-131.

[2] المحجوبي، **الحركة الوطنية التونسية بين الحربين**، د.ط منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1986، ص18-19.

[3] المرجع نفسه، ص21.

[4] الشاذلي درغوث، **رسالة الشكوى الأهلية من كثرة الضرائب**، تونس، المطبعة التونسية نهج البلاط، د.ت، ص 9.وينظر أيضا: عبد الجليل الزاوش،"البروليتاريا الإدارية"، جريدة التونسي، ع175(26جانفي1911).

بالمقابل فإنّ الأراضي التي كان يزرعها الفرنسيون، لم تأخذ عنها الدولة ولو سنتيما واحدا،"والأجنبي في تونس لا يعطي شيئا من الأداء المرسوم على أصحاب الحرف وإنما يؤخذ منه عشر العشر عن بعض المزروعات"[1].

وزاد من تعقّد الأوضاع الاجتماعية أكثر قساوة الطبيعة، وتعرض البلاد إلى حالة قحط، ومجاعة، وجفاف، أتلفت الأموال والأنفس والحيوانات والثروات، وأضحت الأمّة التونسية عبارة عن جموع من البشر جياع وحفاة وعراة، يهيمون على وجوههم[2]، وقد جاء وصف ذلك في جريدة التونسي بمايلي:"المسغبة تعيث فسادا بمدننا وأريافنا! لقد أهلك الجفاف المحاصيل الزراعية وتفاقم الأمر بقدوم الجراد والبَرَد، وإنجرّ عن ذلك فناء القطيع وخضوع الفلاح التونسي للبؤس المدقع، ويطالب الناس بالخبز في كل مكان ويلجأ بعضهم إلى السرقة في بعض المناطق، ويموت آخرون في مناطق أخرى موتا شنيعا"[3].

وفي التقرير الذي نشره إسماعيل الصفائحي، وزميله صالح الشريف-باسم لجنة تحرير الجزائر وتونس[4]- عن أوضاع الجزائر وتونس تحت الاستعمار الفرنسي، تظهر لنا بوضوح حجم المعاناة الإجتماعية في المستعمرتين، ووحشية السّياسة الاستعمارية المطبقة فيهما، من تعدٍ على أملاك الأوقاف الإسلامية، والأملاك العقارية ومنها الأراضي الزراعية الخصبة، وتمييز عنصري صارخ في الوظائف والأجور بين الموظفين الفرنسيين ونظرائهم التونسيين "فقد يتحد المسلم والفرنسي في إسم الوظيفة، ولكن المسلم يتقاضى من المعاش ربع أو ثلث ماتبذله للفرنسي، الذي لا يفوقه في فكر ولا يزيد عليه في عمل"[5].

وولّد ذلك الوضع الاستعماري العنصري في الحياة الاجتماعية بؤسا وتعاسة نتيجة الفوارق الهائلة بين الفرنسيين والمعمرين الأوربيين من جهة، والتونسيين من جهة أخرى، من حيث المداخيل المالية (...فالتونسي أبو العائلة الذي له من الأولاد إلى الثمانية، لا يمكن أن يُزاد له في الأجر غالبا أكثر من عشرة أو إثني عشر

---

[1] صالح الشريف التونسي، "بيان توحش فرنسا في القطر التونسي والجزائري"، روافد، تونس، ع4، (1998)، ص244-245.

[2] محمد الخضر الحسين، **تونس67 عاما تحت الاحتلال الفرنساوي 1881-1948**، د.ت، مكتب الدعاية والنشر لجبهة الدفاع عن شمال إفريقيا، ص18.

[3] Ali Bacha Hamba, "la misère en Tunisie", le Tunisien, N° 105, (18 Mars1909).

[4] تأسست هذه اللجنة عام 1916من طرف الشيخين صالح شريف وإسماعيل الصفائحي، ضمت عددا من المهاجرين المغاربة، وركزا الشيخان نشاطهما على الجزائر وتونس، ثم إنضمّ إليهما المصلح المغربي الشيخ محمد العنابي للدفاع عن المغرب الأقصى، وقد نظمت هذه اللّجنة عديد الإجتماعات في سويسرا وألمانيا للمطالبة باستقلال هذين البلدين كما راسلت قادة الرأي العام العالمي لتحسيسهم بخطورة الأوضاع والظروف المزرية التي يعيش فيها الجزائريون والتونسيون نتيجة الاحتلال الفرنسي وسياسته المطبقة، وإقناعهم بالتضامن معهم من أجل تحصيل الحرية والاستقلال.للمزيد أنظر: الساحلي،"نشاط الوطنيين ...،" المقال السابق، ص 187-188.

[5] صالح شريف، المقال السابق، ص248-249.

فرنكا في اليوم عن شغله، الذي يتجاوز في الغالب عشر ساعات...، بما إضطر كثيرا من العائلات إلى شراء بقايا الخضر والغلال وكل مواد القوت، عسى أن يوفوا بزهادة ثمنها حاجة عائلاتهم الكثيرة. ثمّ هم لا يوفون بذلك، ويظل أحدهم يجاهد الدّهر كله في غمّ وهمّ لتخفيف وطأة البؤس النازلة، ولا يشعر بآلامه غير إمرته التعيسة وأبنائهما الصغار. وهذا أكبر الأسباب التي تدفع بعض الآباء إلى الإنتحار أو الفرار من بيوتهم إلى مكان غير معروف. كما أنّ البؤس يفعل أكثر من ذلك، فإنّ آباء هؤلاء الأبناء يدفعونهم في الغالب مضطرين للشغل قصد الاستعانة بهم على تسديد حاجات العائلة وهم في سن لا تسمح لهم ببذل جهود العمل الإقتصادي)[1].

إضافة إلى ذلك، تفاقم غلاء المعيشة مع إشتداد التّضخم المالي سنة 1924، فانخفضت قيمة العملة أكثر فأكثر، وارتفعت بذلك أسعار المواد الغذائية بصورة مهولة، فبين شهر جويلية 1923 وشهر أكتوبر 1924 إرتفع ثمن الكيلوغرام خبز من 1.10فرنك إلى 1.50، والكيلوغرام سميد من 1.25 إلى 2.10فرنك، والكيلوغرام سكر من2.85 على 3.10 فرنك، والكيلوغرام لحم من 3فرنك إلى 6.5 فرنك، ولتر زيت الزيتون من 4.35 إلى 6 فرنك. وبصفة عامة فإن إرتفاع كلفة المعيشة بالنسبة لعائلة "عامل الرصيف كنموذج" قد بلغ خلال هذه الفترة 29% [2].

ويبدو أنّ الإستعمار، لم يكن بريئا في إنتهاج سياسة إجتماعية بائسة وضاغطة -في الآن نفسه- ضد التونسيين إلاّ من أجل تفقيرهم وتجهيلهم وخلق أجيال ذليلة طائعة، وإحكام القبضة عليهم بسياسة النار والحديد حتى يعلمهم الخوف والاستكانة، وقد وصف الحدّاد سياسة الاستعمار وما تقوم عليه، وترمي إلى تحقيقه في قصيدة رائعة عن تونس عنوانها (بين مارق وخادر):

يريد إنقراض الاهل منك ليبتني.... هنا دار ملك آبدٍ لا يزعزع

يواصل سعي اليوم بالليل جاهدا.... إلى غاية فيها يهيم ويرتع

جهل بتفليس بتجويع أنفس.... بخلق رؤوس تستهان فتركع

أولئك هم أدواء تونس ثبتوا .... لاعدائها أقدامهم فتوسعوا

لقد أجروهم بالقليل ليسرعوا.... بهم نحو الحاق فلم يتراجعوا

---

[1] ماجد، المرجع السابق، ص144-145.

[2] الحداد، العمال التونسيون...، ص 86.

فويل لهم يوم الحساب ينالهم.... في التاريخ أنكى وأفظع[1].

4-وضعية المرأة بين الريف والمدينة:

يختلف وضع المرأة الاجتماعي في تونس، بين الريف والمدينة، فقد إختصّت المرأة في المدينة بصناعات النسيج والخياطة والتطريز، وقبل أن تباشر ذلك العمل، فهي تخضع إلى تكوين على أيدي نساء متعلمات منذ الصغر، حتى تتهيأ إلى عالم المسؤولية والحياة الزّوجية، وتستطيع أن تتدبر تكاليف زواجها، حيث تهيئ بنفسها جهاز بيتها وثياب عرسها، خصوصا وأنّ مدن تونس مثل القيروان، والجريد، وقفصة، تتوفر على مواد النّسيج الأوليّة مثل الأصواف والوبر وغيرها من المواد التي تدخل في الصناعة النّسيجية، وهذا لوفرة الماشية والماعز بهذه الأقاليم. وهذا النّوع من الصناعة خلال فترة الحماية كان مصدر رزق كثير من العائلات التونسية، وكانت المرأة أداة إنتاجه.

ولذلك يرى الحدّاد أنّ تلك الصناعات النسيجية مثلا رغم هشاشة دخلها، فهي أكبر ضمان للمرأة من نوائب الزمن خصوصا إذا فقدت الزوج، وأصبحت تعارك لوحدها مصاعب الحياة، وما تتطلبه من إنفاق على نفسها وأولادها، وإلاّ تحولت إلى خادمة ذليلة في بيوت النّاس منظفة وطاهية ومرتبة لشؤونه هي وبناتها من بعدها، يقول الحدّاد في ذلك :"ومهما يكن من أمر فإن هذه الصناعات بعد كونها حاجة من حاجات التعاون بين الأزواج هي حصن منيع للمرأة، يدفع عنها وعن أبنائها شر الحاجة عندما يقصدها الزمن الغادر في زوجها فتبقى وحيدة ...،ويا ويح للمرأة التي تدركها الحاجة وليس لها من العُدّة ما يقيها شرّها ...،فقد تذهب للدُور العامرة بعد الحصانة والعزة كخادمة تطلب الشغل في الطهي أو تقصير الثياب أو ترتيب المنزل"[2].

أما في الريف، فالمرأة التونسية كانت سندا لوالديها في ممارسة الأعمال الزراعية والفلاحية المتنوعة، ومنها الحرث والحصد، وسقي البساتين، وهي أعمال في مجملها شاقة، تتطلب كثيرا من الجهد والعناء. ورغم ذلك إشتغلت المرأة إلى جانب زوجها وأهلها من أجل التّغلب على شظف العيش، وكثيرا ما كانت المرأة الريفية -نتيجة للفقر المدقع-أسيرة مع أهلها وزوجها للعمل الزراعي في مزارع المعمرين والأغنياء[3].

كما صوّرت لنا الكتابات الفرنسية، جانبا قاتما من أوضاع المرأة التونسية في الشرع والمجتمع، ومنها كتابات المهتمين بالمجتمعات المحلية من علماء الأنثروبولوجيا والفلكلور والثقافات والصحافيين ورجال الدين

---

[1] كرو، عبقرية...، ص107-108.

[2] الحداد، إمرأتنا...، ص 140.

[3] المصدر نفسه، ص 139.

والسياسة والأطباء أمثال الدكتور لومنسكي Lemenski "عادات عربية"، "نفسية المرأة العربية"، ودميرسمانDemeersman" تطور المرأة العربية"،"العائلة التونسية"، وهنري دي منتي H.deMontey" الزواج الإسلامي في تونس"، "نساء من تونس"، ودلمار Delmer ("نقيصة الاسلام: تعدّد الزوجات") ...الخ[1].

وقد أنتجت هذه الكتابات كمّاً من الدراسات والإنطباعات حول المجتمع التونسي والمرأة بالذات، تفاوتت من حيث القيمة والموضوعية وجدّية البحث، وخضوعها للرؤية الإستعلائية لأصحابها، القادمين من "عالم التمدن"و"الحاملين لرسالة الحضارة"، ورغم ذلك فهي تتضمن " كشفا للعيوب" وتصويرا لا يبتعد عن الحقيقة، التي كان عليها المجتمع المحلي كثيرا، فتناولت بالدراسة وضعية المرأة في علاقتها مع الرجل وبمثيلاتها، كذلك تصوراتها وذهنيتها وحياتها داخل بيتها، وعلاقاتها مع أبنائها وزوجها وحماتها، وبمظهرها من لباس وزينة.

وفي ظل هذه الكتابات، كانت تتسم وضعية المرأة في المجتمع بالدّونية، وتُعتبر دون الرجل عقلا ودينا، وهي متاع للرجل، تُربى لتخدمه وتسعده، يتزوجها للمتعة ولإنجاب الأطفال، ويفضّل الذّكر على الأنثى منذ الولادة حتى الوفاة. ولعلّ من أهم المسائل التي توقف عندها منتقدو أوضاع المرأة في تونس: مسألة تعدّد الزّوجات، وسهولة التطليق واحتكاره من الرّجل، مما جعل المرأة بضاعة تباع وتشترى، ورأوا في ذلك تعبيرا فاضحا عن دونية المرأة في المجتمع التونسي[2].

ويوضح لنا الحدّاد صورة أخرى من معاناة المرأة التونسية في بيتها، وتحت سلطة زوجها، فهي كثيرا ما كانت تتعرض لضغوط الحياة الزّوجية، وتتحمل لوحدها تلك المرارة، ومنها مثلا تعرضها للتعنيف من طرف زوجها لأتفه الأسباب، وسكنها مع ضرّاتها في بيت واحد، إن كانت له أكثر من زوجة، وما ينشأ عن ذلك من خصام وعراك[3].

وإذا كان الرجل باستطاعته، الفرار من المنزل ومن مشاكله، ليبحث عن متنفس له، فإنّ المرأة لا مفر لها إلاّ أن تبقى حبيسة منزلها تعاني من الغبن والمشقة والفراغ القاتل، الذي لاحدود له، ولا تجد ضالّتها إلاّ

---

[1] عميرة علية الصغير، "مسار تحرر المرأة في تونس بين مقتضيات الواقع واختلاف الرؤى(1920-1948)"، تونس، الحياة الثقافية، تونس، ع 215 (جويلية2010)، ص 11.

[2] المقال نفسه ص 11-12.

[3] الحداد، المصدر السابق، ص 179.

بالالتجاء إلى جاراتها لتبوح لهم بمعاناتها، وتأخذ معهن في الحديث عن توافه الأمور (كالحديث عن الأزياء، وما تجدّد منها، وما لبست فلانة، وما ظهرت به الأخرى مما يستحق إعجابا وثناء أو إمتهانا وإزدراء...الخ)[1].

ومن مظاهر إضطهاد المرأة القروية وهضم حقوقها، سياسة التّسلط التي كان يمارسها الزّوج وأهله ضدها، ويعاضدهم في ذلك القضاء الشرعي، فتُساق الزّوجة إلى مايسمى"**بدار جواد**"بسوسة، أو "**دار عدل**"من أجل إعادة تقويم سلوكها، وإرضاخها لطاعة الزّوج، وكان الأخير هو في الغالب من يبلّغ عن زوجته إلى المحكمة الشرعية، من أجل إيداعها في المؤسستين المذكورتين، تحت عديد من الأسباب، مثل سوء العشرة، أو الضّرر، أو قضية شرف، أو من أجل حفظ الزوجة، حتى يعود زوجها من سفره، أو من أجل تأمينها إلى أن يبني بها[2].

ويتفق الدارسون لمؤسسة "دار عدل" أو "دار جواد" على أنها سجن عائلي للمرأة الناشز أو الفتاة المهددة لشرف العائلة بالتلوث. وبالتالي فهي مؤسسة "معاقبة"و"مراقبة" أو إصلاح موجهة ضد المرأة دون الرجل، بل وبطلب منه وإستجابة لإرادته في فرض سلطته عليها وإخضاعها. ويعود تاريخ تأسيس المؤسستين التربويتين إلى عهد علي باشا الأول (1840-1856) الذي أسس المحكمة الشرعية بتونس وبجانبها سجنا للنساء سمي بدار عدل[3].

تتمثل الفكرة السائدة، في أنّ الرجل له مطلق الحق، في الإلتجاء إلى هذه المؤسسة الشرعية، من أجل "ردع "زوجته، التي أساءت معاشرته، وبالتالي تستعمل "دار جواد"لإرجاعها إلى الطريق المستقيم، وتمثل قضية سوء المعاشرة أحد الأسباب الرئيسة في قضايا النساء المودعات بدار جواد بنسب ة50% من جملة القضايا النسوية المعروضة على هذه مؤسسة -دار جواد-. وكثيرا ماكانت النسوة المحتجزة من قبل المؤسسات المذكورة عرضة إلى العديد من التحرشات، وحتى الاستغلال الجنسي من قبل المسؤولين على هاته المؤسسات، وحتى العاملين فيها[4].

---

[1] خالد، أضواء من البيئة...، ص217-218.

[2] علي عبد اللطيف، "أضواء على تاريخ المرأة التونسية من خلال مؤسسة جواد": مقاربة مجهرية لحالة القلعة الكبرى وأكودة بين الحربين"، روافد، تونس، ع 13(2008)، ص209.

[3] Larguech,(Dalenda et Abdelhamid)", «Dar Joued» ou l'oubli dans la mémoire» "In, Marginales en terre d'Islam, Cérès Productions, 1992, p 94 -95.

[4] عبد اللطيف، المرجع السابق، ص 215.

كما أنّ التقاليد الإجتماعية، كثيرا ما كانت تجبر المرأة على الزواج بمن يختاره الآباء، دون الأخذ برأيها في ذلك، ولم تكن لتتعرف على شريك حياتها، إلاّ في ليلة الزّواج، فكان زواجها حينئذ أشبه مايكون بالمغامرة منه بالزواج الحقيقي (فيباغتها القدر بزوج أشيب أو يفوتها كثيرا في السن، أو ذميم الخِلقة، أوفاسد الأخلاق، بارد الروح، يعيش بلا قلب ...، فينطفئ سراج حياتها الوهاج، وهي في عنفوان الشباب والأمل، ويتم ذلك على يد أهلها وأقرب الناس اليها. فهل هذه عدالة؟ ويرجى أيضا أن تثمر زواجا سعيدا ومنزلا مطمئنا وذرية صالحة ...؟ ماعهدنا أنّ الموت ينتج الحياة)[1].

ثانيا: قضية المرأة في الفكر الإصلاحي التونسي

1-تاريخية وظروف تطوّر الهمّ النسوي في الفكر الإصلاحي

من القضايا الإجتماعية، التي شغلت روّاد الإصلاح والفكر سيما منذ أواخر القرن التاسع عشر وإمتدادا إلى النّصف الأوّل من القرن العشرين، قضيّة المرأة، باعتبارها من كبرى المشاغل التي لا تنفصل عن القضية الأم، ألا وهي تحرير البلاد من الإحتلال الأجنبي. ومعالجة قضية المرأة تتنزّل أيضا في إطار إبراز دورها الإجتماعي، ورفض إقصائها وإنعزالها في البيت تحت حجّة القصور والعجز، لا حق لها في التصرف إلاّ بإرادة الرجل[2].

ولذلك كانت المرأة التونسية في فجر الأزمنة الحديثة -على غرار معاصراتها في العالم الإسلامي- تعيش منكفئة على نفسها، مهمشة من الحياة العامة، التي كانت حكرًا على الرجال، ويبدو أن ّثقافة متناهية في القِدم مدعومة بأحكام عرفية وتقليديّة كبلتها في مصير لاتحسد عليه، فكان ينظر إليها كالعضو الأشلّ[3].

وكما هو معلوم فإنّ قضيّة تحرير المرأة العربية في العصر الحديث، قد ظهرت مع طلائع النهضة الفكرية والإجتماعية في العالم العربي، أي في منتصف القرن التاسع عشر، حيث كانت تونس ومصر ولبنان، ثمّ العراق وسوريا، هي الأقطار الأولى، التي تصدّى فيها الكتاب ودعاة الإصلاح إلى إثارة قضايا متعددة تتصل بتحرير المرأة الاجتماعي والإقتصادي، أو بتعليمها، أو بالحجاب والسفور وكذلك الطلاق وتعدّد الزّوجات[4].

---

[1] الطاهر الحدّاد، **الأعمال الكاملة**، تق وتع أحمد خالد، الدار العربية للكتاب، (د.ت.ن)، ص 219.

[2] الطيب العزي، "المرأة التونسية في الفكر الإصلاحي"، محاضرات سلسلة الملتقيات الفكرية بمركز الدراسات الإسلامية. بالقيروان-جامعة الزيتونة-تونس،2005، ص223-224.

[3] بن عاشور، أصول النظام...، ص 97.وللمزيد أنظر: الغالي، المرجع السابق، ص 167.

[4] أبو القاسم محمدكرو، "مكانة الطاهر الحدّاد بين دعاة تحرير المرأة العربية "، الحياة الثقافية، تونس، ع39(جانفي1986)، ص24.

ومما تجدر الإشارة إليه في مستهل الحديث عن قضية المرأة في الفكر الإصلاحي: إبراز العوامل الباعثة على الإهتمام بقضية المرأة في تونس فماهي هذه العوامل؟

إنّ الجدل الإصلاحي حول قضايا المرأة، الذي ميّز الساحة الفكرية في تونس نهاية القرن التاسع عشر وإحتدامه في الثلث الأوّل من القرن العشرين، إنما هو نتاج إتصال التّونسيين بمؤثرات خارجية، منها حضارة الغرب، والتأثر بها وبالنهضة العربية في الشرق، عن طريق الصحافة، ومنها جريدة "الرائد التونسي"، و"الحاضرة "،"ومجلة خير الدين"، ثمّ لاحقا جرائد "النهضة" و"الصواب"، و"مرشد الامة" ...، وغيرها من الصحف التونسية الأخرى، والتي كانت تتقصى أخبار الجمعيات الأوربية لحقوق المرأة، وأنباء الحركات النسائية في تركيا وسوريا وغيرها من أقطار الشرق، وتنقلها لقرائها، فكانت الأكثرية منهم تتلقاها بالسُخط وهم النَخبة المحافظة الزيتونية على وجه الخصوص، فيما كانت تتلقاها النّخبة النيّرة وهي الأقليّة بنوع من الرضا والإستحسان.

وتعتبر مجلة "العالم الأدبي"نأكثر المجلات التونسية إهتماما بشؤون النّهضة النّسائية في الشرق والغرب، وصاحبها "زين العابدين السنوسي"[1] من أشدّ المتحمسين لدعوة تحرير المرأة، وهو نصير الطاهر الحدّاد ومؤازره، الذي لم يخذله وقت الشدة. وتضمنت مجلته ركنا ثابتا بعنوان "النساء في العالم"، حافل بأنباء الحركات النّسائية في العالم، وما حققنه من مكاسب في مختلف المجالات، من ذلك المرأة التركية، التي إكتسبت حق الإقتراع، وحق النّيابة في المجلس البرلماني والتّعيين في مناصب القضاء، وإقتحام ميادين العمل في المصانع. وتأسيس نوادي خاصة بالنساء في إيران، وإحراز "زينب كامل" جائزة الكيمياء بانكلترا، وتعيينها لوظيفة معيدة بالجامعة المصرية، وترشّح إمرأتين مسلمتين لمسابقة الجمال بمدينة "ريودي جنيرو". وهما الآنستان ليلى زغبي السورية، وفاروقة توفيق التركية، مما يدل على جرأة كبيرة حينذاك في دخولهما ميدانا جديدا لم يكن معهودا في المجتمع العربي[2].

يندرج إذن إصلاح أوضاع المرأة بتونس في الإطار العام للإصلاح الاجتماعي، والذي تعتبر المرأة نصفه وخليته الأساسية، ويرى الحدّاد أنّ الشعب التّونسي لا يمكنه التّحرر من الإستعمار، وأن ينهض في

---

[1]زين العابدين السنوسي(1901-1965) هو إبن الشيخ محمد بن عثمان السنوسي، تلقى تعليمه بالصادقية عام 1916، ثمّ بالزيتونة 1917-1920، كان من الأعضاء المؤسسين للجمعية الزيتونية، ومجلتها "البدر"، وصحف أخرى منها، مجلة العالم الأدبي، وجريدة تونس.... من أهم مؤلفاته: ابو القاسم الشابي حياته وأدبه(تونس1956)، الدستور التونسي(تونس1955)، شعراء القيروان (نشره بعده أبو القاسم كرو 1971)، محمد بيرم الخامس(تونس1952)، الأدب التونسي في القرن 14(جزءان)، التقويم الاجتماعي التونسي(تونس1925). للمزيد أنظر: محفوظ، المرجع السابق، ج3، ص65-70.

[2]خالد، أضواء...، ص 232وما بعدها.

الحياة، وأن يأخذ بأسباب التّقدم، والحضارة إلاّ إذا مشى على رجليه الإثنين وتنفس برئتيه، وعمل وكافح بكلتا يديه. وما رجلاه ويداه ورئتاه سوى الرجل والمرأة، فبدون المرأة يظل الشعب يكافح بنصف قوته، ويتنفس كالمسلول بجهد وبطء يشلّ حيويته ويبهض قواه، ويحول بينه وبين أهدافه الكبرى في الحياة والكرامة والإنسانية[1].

وتعود أولى الاهتمامات بالمرأة[2] في الفكر الإصلاحي التونسي إلى منتصف القرن التاسع عشر، وبالضبط إلى رسالة أحمد بن أبي ضياف "حول المرأة"بتاريخ 13 فيفري1856، تضمنت هذه الرسالة إجابات على ثلاث وعشرين سؤالا طرحها عليه القنصل الفرنسي بتونس "ليون روش"LéonRoch[3] (تقلد هذا المنصب بتونس من1853 إلى 1863) تتعلق بالقضايا الدينية للمرأة في ذلك العصر، مثل قضيّة الإرث-عند المسلمين-بين الذكر والأنثى، وغيرها من القضايا الأخرى. وإبن أبي ضياف بمنطق العصر الذي عاش فيه، وهو المتسم بالمحافظة والرجعية، ورغم سلفيته المعتدلة وإيمانه بالإجتهاد، وبدور العقل في فهم الشرع، إلاّ أنّ دور العقل بالنسبة له كان محدودا، فهو يقول في رسالتة حول المرأة :" لا حكم إلاّ للشّرع، فإنّ فهم العقل سرّه شكر الله، وإن عجز عن إدراك السّر فحسبه الإمتثال والعمل"[4]، ولذلك نجده يخرج عن هذا الإعتدال، عندما يؤكد أنه لا مجال للعقل في قسمة المواريث، حينما أجاب عن سؤال يتعلق بالتفاوت بين الذكر والأنثى في الإرث عند المسلمين، ويرى إبن أبي ضياف أنّ أحسن موقع للمرأة المسلمة هو أن تكون في قعر بيتها، مما يوضح للعيان رجعيتة وإحترازه من مسألة تحرير المرأة في عهده[5].

إنّ رسالة إبن أبي ضياف المذكورة دفاعية بالأساس، حيث ردّ فيها على شبهات مزاعم أحد "أعيان الفرنسيين"وهو ليون روش، محاولا إبعاد تلك الصورة السلبية، التي يحملها عن المرأة المسلمة في ذهنه. وقد إستدلّ بشواهد قرآنية وسنيّة، ومن أقوال السلف وأعمالهم، وبالرغم من هذه الشواهد، فإنه قد جعل الواقع

---

[1] كرّو، عبقرية الحدّاد...، ص 108-109.

[2] لقد أُثيرت قضية المرأة لأول مرة من طرف القس بورقاد (L'Abbé Bourgade)، الذي حاكم في كتابه **أمسيات قرطاج** وضع المرأة التّونسية وذلك من خلال حوار جريء بين مفتٍ ومبشرة نصرانية. للمزيد أنظر:

- Bourgade(Français): Soirées de Carthage, bibliotheques. S.L, les fontaines, Paris, 2[eme] éd, 1852. p8-15.

[3] لقد رجّح المنصف الشنوفي، والبشير التليلي أن يكون السائل قطعا هو ليون روش القنصل الفرنسي دون غيره، للمزيد أنظر:

-محمد القاضي، "الاصلاح والتحديث من خلال"رسالة في المرأة"لإبن ابي ضياف"، مجلة الإتحاف، ع67(1 مارس1996)، ص5-10. وأيضا:

-Télili(Béchir),"Al ‘aube du mouvementdes reformes à Tunis: un important document de AHMED BEN ABI AD-DIAF sur le féminisme(1856)",In Etude d'histoire sociale tunisienne du IXI ème siècle,publication de l'université de Tunis,1974,p106.

[4] المنصف الشنوفي،"رسالة أحمد إبن أبي الضياف في المرأة (مخطوط)"، ح.ج.ت، ع5 (1968)، ص56.

[5] المرجع نفسه، ص ص61-62.

كمرجعية أساسية في دفاعه، فهو يدافع عن العادات، التي دأب عليها النّاس، وإن إنحازت عن روح الإسلام، مثل حرمانها من التّعليم، والإنتصار لتعدّد الزّوجات، والتّمسك بالحجاب إلى درجة ستر الوجه، وتزويج الفتاة دون سن البلوغ، واعتبار الزّوجة مملوكة بموجب المهر، وهكذا يمكن إدراج فكره ضمن التّيار التقليدي والمحافظ في شأن المرأة[1].

كما أنّ المصلح التونسي خير الدين باشا(1810-1879)، كان أيضا من السّباقين في الدعوة إلى تحرير المرأة وتعليمها، ولام المسلمين المتزمتين، الذين حجروا الدّين، ورفضوا كل اقتباس حَسَن من حضارة الأمم الغربية، واستنكر تخوف التونسيين، خصوصا في عصره من تعليم المرأة، والإقتباس من التشريع الحديث، وإعتبر كل ذلك من أسباب تقهقرهم، فقال:"من دواعي الأسف أنّ هذه النّظرة إلى المدنية الغربية لا تزال تؤثر في بعض البيئات في الأمم الإسلامية، وإن إختلفت درجاتها في الإصغاء إلى هذه الدعوة كالتخويف من تعليم المرأة، والإستمداد من التشريع الحديث، ولعلّها من الأسباب التي جعلت النصارى والمسلمين، إذا اجتمعوا في قطر واحد كان النصارى أسبق إلى تشرّب المدنية الغربية والإستفادة منها، ثمّ يأتي بعض الناس فينسبون ذلك إلى طبيعة الإسلام، والإسلام لا يمنع أن يقتبس الصالح من الأمر، حيث كان وممّن كان"[2].

كما كان في نية هذا المصلح -حينما كان وزيرا-تأسيس مدرسة خاصة بالبنات المسلمات، مثلما أنشأ مدرسة خاصة بالذكور، وهي المدرسة الصادقية، غير أنّ قِصَر مدة وزارته حال دون إنجاز ذلك المشروع[3].

واقتفى "حسين بن الخوجة"[4] أثَر المصلح خير الدين باشا سنة 1890في جريدة الحاضرة، فدافع عن المرأة دفاعا حارّا، وبيّن أنّ تعليمها فريضة في الإسلام، ودعم رأيه بأحاديث نبوية وأمثلة تاريخية كثيرة، وحثّ بني وطنه على مجاراة الأشراف في تثقيف بناتهم، ودعاهم إلى نبذ الأباطيل، وترّهات أقوال من ينكر تعليم البنت، ويعتبره منافيا للإسلام. حيث يقول:"فمن سوّى حينئذ بين المرأة وأنواع البهيمة في عدم المعرفة شرعا، فقد سبح في أودية الجهالة والضلال والبهتان، وإفترى على الله ورسوله كذبا"[5].

---

[1]محمد صفر، "المرأة في الإصلاحية التونسية الحديثة المعاصرة(2)"، الإتحاف، تونس، ع110، (1فيفري2000)، ص 4.

[2]خالد، أضواء ...، ص234.

[3]حسن حسني عبد الوهاب، **شهيرات التونسيات**، ط1، تونس، المطبعة التونسية، (1353هـ)، ص 107.

[4]حسين بن الخوجة: هو إبن شيخ الاسلام أحمد بن الخوجة، من أعلام الحنفية، له مساهمات في الكتابة في المجلات والصحف الصادرة في عصره، تلقى تعليمه بالزيتونة، أحرز على خطة التدريس من الرتبة الثانية عام 1892 ثم انتخب مدرسا بالمدرسة العلوية في نفس السنة،وفي عام 1903 ارتقى إلى رتبة التدريس من الطبقة الاولى، تولى الإفتاء عام1915 على عهد محمد الناصر باي، ثمّ مفتيا شرفيا عام1936،من مؤلفاته: الأدعية المستجابة،الفتاوى الخوجية، تعاليق على أبواب مختصرة من صحيح البخاري، خلاصة القول في سيرة أفضل رسول....الخ، للمزيد أنظر: محفوظ، المرجع السابق، ج2، ص248-249.

[5] حسين بن الخوجة،"النساء والكتابة"، جريدة الحاضرة،10سبتمبر 1889.

وفي مفهوم يتسم بالجرأة والفكرة الإصلاحية الرصينة، والموقف الشجاع من حقوق المرأة في عصر كان الفقه التقليدي يعتبر المرأة قاصرة أبدية وناقصة عقل ودين، أثار الشيخ محمدالسنوسي هذه القضية في رسالته تحت عنوان "**تفتق الأكمام عن حقوق المرأة في الإسلام**" ليؤكد من خلالها على حقوق المرأةالتونسية. وجاء عنوان هذا المؤَلّف عنوانا أدبيا –"تفتيق الأكمام"–ليعني به تفتّح المرأة للتّطور، ويرى بعض المثقفين أن ّآراء محمد السنوسي في المرأة جاءت متحررة ومتطورة، وأكثر جرأة من أفكار أبي ضياف، إذ يقول في رسالته :"وحيث أني رأيت أنّ من إهتمّ بهذه المسألة يحدث له إرتكاب الأخطاء التي ينبغي تجنبها من ذوي النّظر السّديد، فعزمت على تحرير هذه الرّسالة، وحاولت فيها الدفاع عن الحقيقة وقد أردت أن تكون الرسالة بمثابة التّحية الموجهة إلى المرأة والمحتوية على عرض لحقوقها"[1].وعالج في رسالته أيضا خصائص المرأة وحقوقها كماوردت في القرآن والأحاديث وكتب الفقه[2].

كما يعتبر الصحافي الشهير "حمزة فتح الله"[3]، من أبرز الذين كتبوا عن المرأة وقضاياها، وحقوقها في الإسلام خلال نهاية القرن التاسع عشر، من خلال كتابه"**باكورة الكلام عن حقوق المرأة في الاسلام**"، والذي تقدم به كبحث إلى المؤتمر العلمي الشرقي–أي مؤتمر المستشرقين–المنعقد في عاصمة السويد سنة 1889، ثمّ قام بطبعه في مصر خلال العام الموالي 1890. وقد كان فتح الله أحد محرري جريدة الرائد التونسي طيلة ثماني سنوات، قبيل إنتصاب الحماية على تونس[4].

وبعد كتاب فتح الله بعشر سنوات صدر كتاب آخر قُدّرَ له أن يكون –هو وحده–مصدر شهرة وتقدير لصاحبه، واعتبره بعضهم الأساس الأول للمؤلفات الداعية إلى تحرير المرأة، حتى كاد ألاّ يذكر معه

---

[1] الازهر النفطي،"المرأة التونسية بين حركة الاصلاح ورهانات الاستقلال"الإتحاف، ع169، (سبتمبر2006)، ص25.

[2] محفوظ، المرجع السابق، ج3، ص 73-84.وللمزيد أنظر أيضا:

– السنوسي، مسامرات...، المرجع السابق ج1، ص 64.

– إيمان نونو محمد علي،"دور زعماءالإصلاح تجاه تحرير المرأة التونسيةفي القرن التاسع عشر"، دوريةكان التاريخية، (نسخة الكترونية) الكويت، ع9، (2010)، ص30.

[3] حمزة فتح الله (1849م-1918م) من أبرز محرري جريدة الرائد التّونسي، ينحدر من أب تونسي، ولد بالإسكندرية، وتوفي بالقاهرة، كان الواسطة لجلب الشيخ حمزة فتح الله لتونس، الشيخ بيرم الخامس، رئيس المطبعة الرسمية وجمعية الأوقاف، وصاحب جريدة (الأعلام) بمصر، والذي قدمه للوزير خيرالدين وأثنى عليه.فمكث في تونس محررا للرائد عدة سنوات.الى أن عاد الى مصر التي توفي بها.للمزيد أنظر: عمر بن قفصية، **أضواء على الصحافة التونسية 1860–1970**، ط1، تونس، دار بوسلامة للطباعة والنشر، (1972). ص51-52.

[4] كرو،"مكانة الطاهر ...، المقال السابق، ص25-26.

كتاب آخر أو مؤلف غيره. هذا الكتاب نشره "قاسم أمين"[1]في مصر عام 1899 تحت عنوان "تحرير المرأة"، والعنوان يحمل من الجرأة والمجابهة إلى حدّ الصّدمة بالنسبة إلى عصره وظروف المجتمع ومستوى الثقافة في أيامهاأكثر مما يحتويه من آراء وتحديات فكرية حقيقية.

ومنذ أوائل القرن العشرين أثرت دعوة قاسم أمين في نفوس النّخبة التونسية، فأخذوا يكتبون عديد المقالات، إما للتنويه بمحرر المرأة المصري، وللتعريف به وتقريظ مؤلفاته، كما فعل الهادي العبيدي[2]، أو لمناقشة أفكاره وتبيين غلطها، كما فعل محمد الجعايبي[3] صاحب "مجلة خير الدين"، فقد انتقد الجعايبي كتابات قاسم أمين حينما دعت إلى التّسوية بين الرجل والمرأة، كما ناهضت "جريدة الحاضرة" عام 1901 أيضا الدعوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة، التي نادى بها قاسم أمين، مما يدل على أنّ النخبة التّونسية كانت في أوائل هذا القرن مطّلعة على آرائه ومبادئه الإصلاحية[4].

وفي الحديث عن التأثير الشرقي على قضية المرأة في تونس، لابدّ من التّعرض لأفكار الإمام"محمد عبده" وتلميذه "محمد رشيد رضا"، وذلك بسبب متانة الصّلات الإصلاحية بين تونس ومصر، والصّدى الذي كانت تلقاه أفكار عبده في تونس وبالأخصّ لدى جماعة الإصلاحيين، المتأثرين بمبادئه وأفكاره الإصلاحية، فقد أبَانَ الإمام عبده في كتابه "الإسلام بين العلم والمدنية "أنّ الإسلام لم يجوّز تعدّد الزّوجات إلاّ لضرورات إجتماعية، وعمل على مناهضتها، لأنها ألحقت الضّرر بالخليّة الإجتماعية الأولى، وتتسبب في كثير من المآسي، ويرى عبده أنّ التّعدد ليس مطلقا في القرآن، بل هو مقيّد بشرط عدم الجور والظلم، وإذا صعب توفر هذا الشرط وجب الإبطال، كما أنّ الإمام لم يناهض ضمنيا سفور المرأة، ولا تعليمها بشرط أن يكون ذلك التعليم مشفوعا بتربية دينية، وعلى العكس من ذلك كان تلميذه رشيد رضا متزمتا إلى حدّ كبير في قضيتي

---

[1]قاسم أمين (1863م-1908م) كاتب وأديب ومصلح اجتماعي مصري، يعد رائد حركة تحرير المرأة من مؤلفاته: كتابين هامين عن المرأة وشؤونها: تحرير المرأة، والمرأة الجديدة.للمزيد أنظر: قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحق: محمد عمارة، مصر، دار الشروق،1988، ص20-27.

[2] الهادي العبيدي (1911-1985) زيتوني التكوين، من رواد الصحافة العربية في تونس، واضافة الى ذلك فهو أديب، أسهم بالكتابة في العديد من الصحف منها الصواب لصاحبها الجعايبي، أسس جريدته الأولى عام 1949 وهي(الصريح). للمزيد أنظر: عمر بن قفصية، المرجع السابق، ص173-174.

[3] محمد الجعايبي (1880-1938)،من خريجي الزيتونة والخلدونية، من كبار الكتاب والصحفيين التونسيين في الثلث الأول من القرن 20، أسس عدة صحف أبرزها (الصواب)عام 1904، كانت ذات اتجاه وطني صميم، كتب فيها وطنيون تونسيون،مثل أحمد الدرعي،الطاهر الحداد، الهادي العبيدي،محي الدين القليبي، حسن الجزيري.كما أصدر(مجلة خير الدين)في مارس 1906وهي شهرية إسلامية التوجه.للمزيد أنظر: الزيدي، الزيتونيون ودورهم...،ص31-32، وينظر أيضا: أبو القاسم محمد كرو، **أعلام منسيون**،-حصاد العمر-،مج 2، تونس، ط1، دار المغرب العربي، (1998)، ص347-348.

[4]خالد، أضواء...، ص230.

السفور والتعليم للمرأة[1]. وهذه الأفكار والرؤى الإصلاحية من الإمام وتلميذه، لقيت تجاوبا وترحيبا من المصلحين التونسيين، ومنهم الطاهر الحدّاد، الذي إستند إليها في كتابه "إمرأتنا في الشريعة والمجتمع"، فيما إعتمد مناوئو الحدّاد من المصلحين التونسيين أفكار محمد رشيد رضا في خصومتهم مع الطاهر الحداد وكتابه المذكور، ومنهم الشيخين "عمر بري المدني"[2] و"محمد الصالح بن مراد"[3].

مما لا شكّ فيه أنّ الحركة الصحفية في بداية القرن العشرين، هي الأخرى لعبت دروا كبيرا في ربط التونسيين بأخبار المرأة وتطوراتها في الشرق وكذا في الغرب، حيث كان القرّاء التونسيون يطالعون أنباء المؤتمرات النسائية في العالم، مثل المؤتمر الذي إنعقد بمدينة "فرسوفيا"سنة 1929،وضمّ نساء من شرق أوربا من أجل التفاهم حول مسألة إقرار السّلم بالعالم، والمؤتمر النسائي العربي المنعقد ببغداد عام 1932، والمؤتمر النسائي السوري المنعقد في ذات السنة، حيث نوقشت فيهما مسألتين أساسيتين، وهما مسألة الحجاب، ومسألة مشاركة المرأة للرجل في الشؤون الاجتماعية، وولوجها ميدان العمل والوظائف معه. ومسائل أخرى منها: تحديد سنّ الزواج للصبيان والفتيات، وضرورة تعارف الزّوجين قبل البت في زواجهما، وتخفيف المهور وتحديدهما، وغير ذلك من القضايا[4].

2-الإشكالات الكبرى في قضية المرأة وصراع الرؤى حولها:

إنّ بروز قضية المرأة في الفكر الإصلاحي التونسي مع نهاية القرن 19 وبداية القرن العشرين، وتشعّب القضايا التي أثيرت من حولها، جعلها من أكثر القضايا الاجتماعية حساسية، لإرتباطها بجوانب إجتماعية عديدة، منها عادات وتقاليد المجتمع التونسي، الذي لم يكن ليتقبل مثلا: تعليم المرأة، أو سفورها،

---

[1] محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، كلمات عربية للنشر والترجمة، د.ط القاهرة، د.ت.ن (2011)، ص 93.

[2] عمر بري المدني (1891-1958) فقيه وأديب وشاعر، ولد بالمدينة المنورة، سلفي العقيدة، حنفي المذهب، ارتحل الى تونس بدعوة من شيخ الإسلام الشيخ حميدة بيرم، الذي هيأ له عملا بسكريترية جامع الزيتونة، واستقرّ بتونس بين 1926-1936 من أشهر مؤلفاته: **سيف الحق على من لا يرى الحق**، ألّفه عام 1931م، ردا على كتاب الطاهر الحداد امرأتنا في الشريعة والمجتمع، وديوان شعر عنوانه: ديوان عمر بن براهيم البري.للمزيد أنظر: محمد الطيب الانصاري، **تسهيل الوصول إلى الثلاثة الأصول**، اعتنى به، مجد ابن احمد مكي، لبنان، دار البشائر الاسلامية، ط1(1999)، ص 35-49.

[3]محمد الصالح بن مراد (1881-1979) زيتوني التكوين، حنفي المذهب، ولد بتونس، إشتغل مدرسا من الطبقة الثانية،كما شغل خطّة العدالة (التوثيق)، وولي الإفتاء أيضا، ثمّ مشيخة الإسلام الحنفية في عهد محمد الأمين باي آخر بايات تونس، ثم عزل عنها سنة 1946.أصدر مجلة شمس الإسلام، وله كتاب في الرد والطعن في أفكار الحداد حول المرأة، بعد صدور كتابه إمرأتنا في الشريعة والمجتمع – وهو" **كتاب الحِدَاد على إمرأة الحداد**"الذي طبع سنة 1931. للمزيد أنظر: محفوظ، المرجع السابق، ج4، ص297.

[4] خالد، المرجع السابق، ص233.

أو الدّعوة إلى مساواتها مع الرجل، أو التّنازل عن بعض الممارسات والسلوكيات المتجذرة دينيا وعرفيا في المجتمع التونسي؛ منها تعدّد الزّوجات، وحق المرأة في الميراث، ولزومها البيت، وغيرها من القضايا الأخرى.

وتُرد أيضا حساسية قضايا المرأة في المجتمع التونسي، إلى عوامل أخرى منها النفسية والمتمثلة بالأساس في نظرة الرجل للمرأة، والتي تملؤها الأنانية والتّكبر تجاه العنصر الأنثوي، وحبّ الإستحواذ عليها إلى حدّ الإحتقار "كأنما هي درة مكنونة وجوهرة مصونة يخشى عليها رؤية النور والعيون". كما أنّ العامل الاقتصادي، يقف من وراء تعقّد قضايا المرأة، وطرحها على بساط النقاش حينذاك، فكيف لمجتمع يقاسي جلّ أفراده الفاقة والجوع ورجاله قابعون في ظلمات الجهل، أن يفكر في تحرير المرأة ويقبل الأفكار المنادية بذلك، ومنها أفكار الطاهر الحداد والمناصرين له، فكان إنشغال الآباء إذن منصّبا على توفير قوت عيالهم، قبل التفكير في تثقيف الأبناء ومنهم البنات خصوصا، وبالإضافة إلى ذلك فالمجتمع التونسي، بقي محافظا على الموروث في نشاطه الاقتصادي، ولم يعرف التّحولات الصناعية والتجارية والفلاحية، التي تُغيّر عقلية الأفراد والجماعات، وتسمح لقضايا المرأة بالبروز.

ثم إنّ بعض التونسيين كانوا متحفظين من قضايا المرأة، ومنها قضية التعليم لتخوفهم آنذاك من إنحلال العائلة التونسية وسط تيار من المدنية الغربية، تُقذف فيه المرأة المسلمة، وقد هُتك حجابها بدون سابق إعداد تربوي، فتنخدع ببريق تلك المدنية، ويحدث مالا يحمد عقباه. ولذلك عارض جلّ التونسيين آنئذ تعليم الفتيات التونسيات في مدارس حكومية، طبق المناهج والبرامج المتّبعة في أوربا، حتى جلوسهن أمام معلمة فرنسية لم يبحه بعضهم، كما خشي البعض الآخر من القضاء على الروح القومية، إذ المرأة درع لحمايتها، والخوف أيضا من أنّ ذلك التعليم، سيُنجح سياسة الإندماج التي تتحفز لها سلطة الحماية[1]، وهو ما جاء على لسان أحد التّونسيين:" لا أخفي أنّي لا أخاف من شيء على مستقبلنا خوفي عليه من تلك المقاعد، التي تجلس عليها الفتاة التونسية في مكتب – مدرسة– حكومي وأمام معلمة فرنسية ...، فالإدارة تسعى للقضاء على حياتنا القومية القضاء الأخير، ويظهر عليها أنّ العيش لا يلذ لها في هاته الديار، إلاّ إذا أصبحت لا ترى فرقا بيننا وبين الأوربيين ولا بين نسائنا ونسائهم"[2].

وهو فعلا ماكانت تسعى اليه الحماية الفرنسية بتونس في سبيل تحقيق إدماج المجتمع التونسي بدءا بإدماج المرأة، عن طريق التعليم، وفتح آفاق الحضارة الأوربية أمام أعينها فتستصيغها وتسربها لأبنائها، وتفتح

[1]حول الموقف الفرنسي من المرأة التونسية وقضاياها خلال فترة الحماية، عد الى: سميرة كربول، "مواقف مختلف التيارات الفكرية الفرنسية بتونس من المرأة خلال الفترة الاستعمارية"، مجلة روافد، المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية التونسية، ع5(1999-2000)، ص43-69.
[2]خالد، المرجع السابق، ص 244.

بذلك المجال لإستقطاب المجتمع بأسره، وتصبح المرأة التونسية عنصرا مدعما للمشروع الثقافي الإستعماري، وهو ما أكدته جريدة لوكوريي دو تونيزي Le Courrier de Tunisie ، إذ تقول: "هناك حقيقة أساسية، وهي أنه ليس هناك نظرية تعليمية يمكن أن تؤثر على فكر الطفل إن لم تجد ما يدعمها وما ينبتها بالمنزل ومع العائلة، فالمعلم الحقيقي للأخلاق هو الأب وبالأحرى هي الأم، فعدّدوا المدارس وعلّموا الأهالي القراءة والحساب، لكنكم لن تنزعوا عنهم الأثر، الذي تتركه فيهم المرأة، التي أحبتهم وغذّتهم حليبها، وشكلتهم على صورتها"[1].

إذن تعدّد قضايا المرأة في الفكر الاصلاحي التونسي، هو نتاج منطقي لإختلاف الآراء والمواقف والأفكار حيالها بين الإصلاحيين المتنورين وشيوخ الزّيتونة المحافظين خصوصا من جهة، وأيضا نتاج تحكم الأعراف والتقاليد، والجوانب الدّينية والإجتماعية والإقتصادية وحتى السياسية من جهة أخرى. وكانت القضايا الآتية هي أبرز مواضع الإحتكاك بين التيّارين الإصلاحيين المذكــورين ومنها: الدّعوة إلى تعليم وتربيــة المــرأة، وقضية السّفور والحجاب أو تحرير المرأة، وقضايا الأحوال الشّخصية ومنها: الميراث، وتعدّد الزّوجات، وقضيّة الطّلاق وغيرها من القضايا النّسوية الأخرى.

2-1-قضيّة الحجاب والسفور:

أعتبرت قضيّة الحجاب والسّفور من أهم الإشكالات المطروحة في الجدليّة الإصلاحية التّونسية، حيث تضاعف إهتمام النّخبة المفكرة في تونس بتلك القضية منذ سنة 1924، لتصبح موضوع الصحف، وخاصة منها جريدتي تونس الاشتراكية (Tunis Socialiste) لسان الحزب الاشتراكي الفرنسي بتونس، و"النهضة" لسان الحزب الإصلاحي، بالإضافة إلى "الصواب" و"مرشد الأمة" و"لسان الشعب" و"البدر" و"العالم الأدبي".

وأهم المقالات المناصرة لفكرة تحرير المرأة المسلمة كتبتها"إيف نويل"Eve Nohel في صحيفة"تونس الإشتراكية" منها: "عن العشق والنّساء"،"ورسالة مسلمة"، "النساء والمدرسة". وراجت فكرة السّفور والدعوة إليها، وأصبحت موضوع سجال بين أنصارها، والمعادين لها على صفحات الجرائد، وإزدادت حدّة السّجال حينما إعتلت المنصّة إمرأة مسلمة سافرة الوجه هي السيدة "منوبية الورتاني"[2] في ندوة نظمها

[1] كربول، المقال السابق، ص48-48.

[2] منوبية الورتاني: موظفه تونسية مسلمة، نزعت الحجاب عن وجهها، وكانت تونس تعتبر من أكثر بلاد العالم الإسلامي يلتزم نساؤها بحجاب الوجه الشرعي، ليسترن وجوههن عن الأجانب. للمزيد أنظر: نونو محمد علي، المقال السابق، ص 33.

الحزب الاشتراكي في "نادي جمعية الترقي"التابع له، وألقت كلمة أمام الحاضرين، مطالبة في جرأة كبيرة بحقوق المرأة المسلمة، ووجوب ترقيتها فكريا وأخلاقيا واجتماعيا بالتربية والتعليم، وألحّت على ضرورة رفع الحجاب عنها، وإعادة فهم النّص القرآني بروح العصر ومقتضياته[1].

وقد أثارت تلك الكلمة رجّة في صفوف الحاضرين، الذين لم يستصغ الأكثرية منهم جرأة السّيدة منوبية الورتاني في الدعوة إلى تحرير المرأة، وخصوصا منهم المحافظون على الموروث، الذين اعتبروا أنّ ما قامت به"الورتاني" من الوقوف أمام الجمهور ومخاطبته سافرة للمطالبة بما لا يخطر على بال مسلم تونسي يومئذ، كان بمثابة البدعة فيما صفّق لها إعجابا بشجاعتها وتأييدا لدعوتها، مناصريها من الاشتراكيين والإصلاحيين المتنورين أو الليبراليين.

وتواصل النقاش حول قضية السفور حتى سنة 1928بين أنصار المرأة وخصومهم، وحلّت سنة 1929 فاتّسمت قضية الحجاب والسفور بصبغة سياسية، حيث إنّ إمرأة تونسية مثقفة تدعى "حبيبة المنشاري" إعتلت سافرة منبر "جمعية الترقي" بالعاصمة عشية يوم 9جانفي من تلك السنة، فألقت مسامرة في جمع غفير من الرجال ومن الأوانس والعقائل التونسيات، وقد بسطت فيها الوضعية المنحطّة للمرأة التونسية، ونددّت بالحجاب، وحثّت المجتمع التونسي على منحها حقوقها، ونبذ العادات والتقاليد المعيقة لتطور المرأة التونسية، وتعتبر "المنشاري" ثاني إمرأة تونسية تتجرأ على مخاطبة الجمهور سافرة، مما أوجد ذلك ردّة فعل، تراوحت بين التأييد والتهليل، وردة فعل أخرى معادية لدعوة المنشاري[2].

ورغم ما أثاره تدخل السيديتين:(الورتاني والمنشاري) في الجمهور، فإنهما بقيتا حالتين معزولتين في الوسط النسائي، لإنتمائهما إلى الوسط البورجوازي المتغرّب. ومع ذلك كانتا سببا في إحتدام السّجال بين الإصلاحيين والمحافظين، وبين الإشتراكيين والدستوريين. وقد أعطى الدستوريون للنقاش بعدا سياسيا إذ اعتبر الشاذلي خير الله سنة 1924 أنّ الحجاب يشكل أحد دعائم الشخصية التونسية، وهو نفس الموقف الذي إتخذه "الحبيب بورقيبة"(المحامي الناطق وقتئذ بلسان الشباب اليقظ والفطن في الحزب الدستوري القديم) من خلال كلمته التي ألقاها بعد محاضرة حبيبة المنشاري، والتي دافع فيها عن الحجاب باعتباره "جزءا من الشخصية التونسية"، وسلاحا ينقذ الشعب من مؤامرة الإدماج والإبتلاع والإذابة في بوتقة الدولة المستعمرة"[3].

---

[1] خالد، المرجع السابق، ص 249-250.

[2] محمد ضيف الله،"معالم الحركة النسائية في تونس(1936-1956) مساهمة للتأريخ للحياة الجمعياتية"، روافد، ع،1995، ص114.

[3] المقال نفسه، ص 134.

ويبدو أنّ إنتصار بورقيبة والدستوريين لقضية الحجاب لم تكن إلاّ إنتصارا ظرفيا وتكتيكيا، إقتضته مصلحة الوطن آنذاك(التّصدي للإندماج)، فهو شخصيا كان يراعي الظروف والأحداث في تلك الفترة، لأنه كان يرى أنّ وقت تحرير المرأة التونسية كأولوية لم يحن وقتها أمام قضايا سياسية أخرى أكثر أهمية منها، مثل تحرير الوطن فهو يقول في ذلك:"...،فهل من المصلحة إذن في الظرف الحالي من حياة تونس التّعجيل بإزالة تقاليدنا -الحجاب- سواء كانت حسنة أو سيئة...، إني أجيب طبعا بالنفي ...، إذ هذا الظرف يفرض على التونسيين التشبث بكل مظاهر ذاتيتهم ولو كان ذلك في اللّباس. وليست المحافظة على الكيان موقوفة طبعا على رفض التقدم والظهور في مظهر الإنسان البدائي، إذ لابدّ من التّطور وإلاّ كان المآل الاندثار، وسيحدث التطوّر ولكن بلا كسر ولا قطيعة بطريقة تحفظ في دوام متجدّد وحدة ذاتنا التّاريخية، التي تستطيع ضمائرنا إدراكها في كل حين ..[وحينما] تنقذ الشخصية التونسية حينذاك تحين ساعة تطوّرها بما يلزم وإصلاح فسادها، وسيكون من اليسير تمزيق الحجاب"[1]، أو"سيختفي من تلقاء نفسه وبدون أخطار، يوم تنزع المرأة التونسية عنها ذلك الشعور الغامض الدال على ثورة الموروثات اللاّشعورية عندما تخرج سافرة، لأن ما كان يرمز اليه الحجاب يكون قد زال غير أننا الآن لم نصل بعد إلى ذاك الوقت[2].

يتجلى مما سبق أنّ بورقيبة وضع تحرير المرأة في الدرجة الثانية بعد إنقاذ الذاتية التّونسية من خطر الفناء وذل التبعية، وإستنتج أنّ الدخول في نقاش حادّ حول وضعية المرأة التونسية، والجهر بآراء إصلاحية جريئة في تلك القضية، يكون آنذاك سابقا لأوانه لا يرجى منه الخير، لما قد يحدث من بلبلة في العقول وإنشقاق في الصفوف[3].

- ولكن السؤال الذي يطرح نفسه على الباحث بإصرار، هو: إلام تُردّ أصول ظاهرة السّفور ومعاداة الحجاب في تونس؟

إنّ الدعوة إلى السّفور في المجتمع التونسي، لم تكن كظاهرة دينية وإجتماعية وليدة هذا المجتمع، الذي كان من أكثر المجتمعات حفاظا على تقاليد الأسرة، ومنها حياء المرأة وتسترها، وإنما تقف مجموعة من العوامل المؤثرة، والتي نراها خارجية أكثر، ومنها تأثير **العنصر الأوربي**[4] من خلال إنفتاح البلاد التونسية أثناء فترة الحماية الفرنسية أمام الهِجرات الأوربية المختلفة من ايطاليين وفرنسيين ومالطيين ويونانيين؛ الذين إرتفع

---

[1] محمد صفر، المقال السابق، ص 6.

[2] Habib Bourguiba : " Le voile", in l'Etendard Tunisien du 11/1/1929.

(نقلا عن أحمد خالد، أضواء...، المرجع السابق، ص264.)

[3] خالد، المرجع نفسه، ص 265.

[4] A.Demeerseman : "L'évolution de la famille Tunisienne". (I.B.L.A). Nº 42, 1er Trimestre. 1948. P 105.

عددهم من حوالي 20 ألف نسمة سنة الإحتلال إلى156 ألف سنة 1921، وما صاحب ذلك من ظهور نمط عيش جديد إحتلّت فيه المرأة الأوربية دور المؤثر، حيث كانت تقدم نموذجا يغري البعض، وينفّر البعض الآخر، إذ كانت تشارك الرجل في العمل في مجالات: الصحة والتعليم والتجارة، وتشارك في الأنشطة السياسية والثقافية والكشفية، وتنشّط عديد الجمعيات: من الجمعيات الخيرية إلى جمعيات التعارف والموسيقى والرياضة، وتغزو الفضاءات العمومية بكل سفور وتحرر، وترتاد قاعات السينما والمسرح وحفلات الرقص والشرب، وتتنقل دون رقيب أو حسيب.

فالمرأة الأوربية بهذا النمط المعيشي العصري، كانت تغري التونسيات المتطلعات للظهور بمظهر المرأة العصرية، وخصوصا المنتميات منهن إلى الأُسَر التونسية الميسورة الحال أو مايسمى بالأوساط البرجوازية الأكثر جرأة على تبني نمط العيش الأوربي، والسّماح للمرأة منها على تقليد الأوربيات وهو مانستشفه من هذا المقتطف من مجلة ليلى(Leïla)[1]:"...، إنهنّ يرغبن في تبني الحياة الغربية وفعلا أنهن يتغربّن بدون حدود. وككل العائلات الأوربية هناك من العائلات البرجوازية التونسية من تنظّم حفلات استقبال في ديارها لكن هذا الإستقبال لا يحظى به إلاّ الأوربيون، وهكذا ترى حول المائدة الواحدة الجنسين يتناقشان ويتبادلان الحديث، ويشربان ويدخنان ويمرحان ويطرحان شتى المواضيع؛ لكن بقدوم مسلم لدار المضيف...، حتى يعمّ الصّمت، إنه أحد مفسدي الأفراح قادم! فتنسحب النساء المسلمات (طبعا) لتنزوي في حجرة على حدة ...، يستغرب الأوربيون من هذا الخروج المفاجئ، ويتبادلون نظرات السخرية[2].

وكان الزواج المختلط أيضا أحد أبرز السبل، التي تسرّبت من خلالها ظاهرة السفور، والقيم التّحررية الأخرى إلى المجتمع التونسي المسلم، بسبب تزايد حركة التونسيين إلى الخارج في إطار التجنيد الإجباري والخدمة العسكرية، وأيضا لطلب العلم. وحسب "هنري دومنتي"فقد بلغ عدد الزّيجات المختلطة بين مسلمين ومسيحيات أو يهوديات في الفترة الممتدة بين 1920و1940 مابين 400 و500 زواج،45% منها تهمّ فرنسيات و25% إيطاليات و15% يهوديات و15% مالطيات. وكان يمثل الزواج بالأجنبيات بالنسبة

[1] تعتبر **مجلة ليلى** الناطقة بالفرنسية أول دورية نسائية تصدر بتونس،وقد صدر أول عدد منها يوم 10ديسمبر 1936 تحت شعار "مجلة شهرية مصورة لتطوير وتحرير المرأة المسلمة بشمال افريقيا،ثم تحولت الى جريدة أسبوعية تونسية مستقلة بين 1ديسمبر 1940و8جويلية1941.وقد أدارها محمود زروق، وكان من بين محرريها محمد نعمان والطاهر صفر وعبد المجيد الشابي ومحمد علي العنابي والطاهر الأخضر، ومن الوجوه النسائية السّيدة الساحلي وتوحيدة بن الشيخ، التي كانت تمضي باسم ليلى.وقد عالجت هذه الدورية من وجهة نظر تحررية قضايا المرأة المسلمة مثل الحجاب وتعدّد الزوجات،والتعليم والشغل والمرأة والسياسة، كما اهتمت بمسائل أخرى مثل الموضة والتجميل.للمزيد أنظر:ضيف الله، المقال السابق، الهامش (1)،ص134.

[2] الصغير،"مسار تحرّر...، المقال السابق، ص 07.

للرجل التونسي خطوة نحو التّميّز الإجتماعي، والإقتراب من النموذج والمثل الأعلى، كما كان غلاء المهور وإمكانية التّعرف على الزوجة قبل الإقتران، أو تفادي تدخل عائلة الزّوجة في حياة الزوجين من الدوافع أيضا للزواج بالغربيات[1].

وفي إطار هذا الزّواج المختلط كان الرجل التونسي كثيرا ما تبهره وتغريه المرأة الأوربية بجمالها وهيئتها وعلمها وجرأتها أحيانا، في وقت لم تكن تغريه المرأة التونسية المسلمة والمحافظة، والتي كثيرا ما كان ينعتها "بالبقرة" لأنها لا تعرف إلاّ(الإنجاب وخدمة البيت).وفي الحالة العكسية، كانت المرأة التونسية المتجرئة على الزواج بالرجل الأوربي، تصبو إلى الرغبة في التّحرر والترقية الإجتماعية، والتّمرد على السّلطة المطلقة للآباء في إختيار الزّوج، وأملها أن تجد لدى النّصراني إحتراما وحنانا أكبر وضمانات قانونية، تحصنها من سيف التّطليق الممنوح للزوج المسلم[2].

يبدو أنّ الإستعمار، قد شجع هذا النوع من الزّواج المختلط أو على الأقلّ لم يعارضه*، لما كان له من دور في تحقيق مشروعه الإدماجي على حدّ قول الكاتب "شارل جينو" في كتابه "تصادم الاجناس"[3].

كما أنّ التأثير المشرقي، كان حاضرا بقوة في إنتعاش الجدل الإصلاحي حول السفور والحجاب، فمثلا الإصلاحات الكمالية لأوضاع المرأة في تركيا العلمانية سنة 1925، ومنها منع تعدّد الزّوجات وإقرار الزّواج المدني، وإلغاء حق الطلاق الأحادي، ونزع الحجاب، والمساواة مع الرجل، وإقرار قانون 3أفريل1930، الذي أعطى المرأة الحق في الإنتخاب، والترشح للمجالس البلدية، وقانون 8ديسمبر 1934 الذي منح حق الإنتخاب الوطني لكل تركي بما فيه المرأة. هذه الإصلاحات المذكورة قد ألهمت نصراء المرأة في تونس، وغدت مثالا يحتذى به لدى هؤلاء، وفي هذا الإطار جاءت دعاوى "منوبية الورتاني" التّحررية لصالح المرأة عام

---

[1] الصغير، المقال السابق، ص 7-8.

[2] المقال نفسه، ص8.

*هناك تيار فرنسي كان من أشدّ المعارضين لزواج الأوربيات من التونسيين أو الرجل المسلم عموما، أو إحداث تقارب بين المستعمِرين والمستعمَرين، عن طريق الاندماج، وهم المعروفين بعنصريتهم وتعاليهم على العنصر الأهلي التونسي، ويعرفون بـ **"التيار المتفوق"** وهم في الأصل "تيار المعمرين"، وكانت تنطق بإسمهم جريدة "لا تونيزي فرونساز (Tunisie Française)، التي هاجمت الكتّاب الفرنسيين الذين دعوا الى فكرة الزّواج المختلط أمثال شارل جينو، وبول دوما (Paul Dumas)، وإسماعيل هامت (Hammet. Ismail) ،وكانوا يحصرون غاية الوجود الفرنسي على الأرض التونسية في الإصلاح الاقتصادي والسياسي،أما المجتمع ما لم تكن له علاقة بالمصالح الاستعمارية، فلا يجب أن يشكل محور اهتماماتها.للمزيد أنظر : كربول، المقال السابق، ص 58-59.

[3] المقال نفسه، ص 58-60.

1929، حيث خاطبت المثقفين الحاضرين حينذاك بقولها:"عندما يحقق الأتراك نصرا إجتماعيا، فإنكم تسعدون هنا في تونس، وتقيمون الأفراح، فمن الأجدر أن تقتدوا بهم في ذلك"[1].

غير أنّ تأثير المشرق المنبعث من مصر وبلاد الشام في مجال حرية المرأة وتطورها،كان أبلغ أثرا من أي تأثير آخر لأسباب عديدة منها: الشعور بالإرتباط والإنتماء إلى نفس الأمّة الإسلامية، ثمّ العربية، ووحدة المجابهة ضد الإستعمار الأوربي، وتعزّز الصّلات الثقافية بين تونس والمشرق في إطار الصحف، والمؤلفات، والهجرة للحج، والعلم، فلا عجب إذن أن تمتد تلك الأفكار الإصلاحية، التي نادى بها روّاد النهضة في الشرق إلى تونس، ومنها الأفكار، التي روّج لها رفاعة الطهطاوي من خلال مؤلفيه "مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية"(1869)، والمرشد الأمين في تربية البنات والبنين"(1873)، حيث نادى من خلالهما، بضرورة تعليم المرأة ومساواتها مع الرجل في طلب العلم والشغل، واعتبر تعدّد الزوجات من الضّرورات التي أباحها الإسلام بشروط. واعتبر الحجاب لوحده ليس ضامنا لعفّة المرأة، كما إعتبر بطرس البستاني المرأة مساوية للرجل في القدرات العقلية، ودعا "أحمد فارس الشدياق"في كتابيه "الساق على الساق"و"كشف المخبأ عن فنون أوربا" إلى ضرورة تعليم المرأة، والفكرة نفسها نادى بها عبد الرحمان الكواكبي في مؤلفه "أم القرى".

ومن مصر، برزت أفكار قاسم أمين بقوة في سبيل تحرير المرأة، خاصة من خلال كتابيه "تحير المرأة"و"المرأة الجديدة". فقد ثار ضد إضطهاد المرأة من الرّجل وضد شيوخ الدين وتفسيرهم المضلّ لروح القرآن، وردّ إنحطاط المجتمع الإسلامي إلى التّخلف، الذي كانت تقبع فيه المرأة المسلمة، فنادى بتحريرها، ومنحها الحق في التعليم والعمل، وحريتها في إبداء رأيها وفكرها، وإنتقد تعدّد الزوجات معتبرا ذلك من عادات المجتمع القديم، حيث كان الرّق منتشرا وبيّن عيوبه، كما إنتقد الطلاق المجحف في حقّ المرأة، وأيضا عارض الحجاب وبين أنه دخيل على المجتمع الإسلامي[2].

ويبدو أنّ هؤلاء المفكرين والمصلحين الدّاعين إلى حرية المرأة، هم الآخرون قد تأثروا في ذلك بالحضارة الغربية عن طريق الزيارة أو الدراسة أو الإختلاط بالمجتمع الأوربي عن طريق الزواج. فمثلا الشيخ محمد رفاعة الطهطاوي المصلح الكبير ألفّ كتابا عن مدينة باريس –الذهب الإبريز في أخبار باريس– وصف فيه لأبناء أمته الحياة الإجتماعية في فرنسا، ومنها النّوادي والمراقص وغيرها من مظاهر الحياة الإجتماعية، ليصل في النهاية إلى نتائج خطيرة منها: أنّ الأخلاق غير مرتبطة بالدين، وأنّ الغرب رغم مظاهر الدياثة، التي تعتريه فهو

[1] الصغير، المقال السابق، ص 19.

[2] قاسم أمين، المرجع السابق، ص 337-340.

يحترم المرأة ويكرمها، وفي المقابل يحتقر المجتمع الإسلامي المرأة رغم محافظته على عرضها، ولذلك راج المفهوم السائد في أوربا من أنّ حقوق المرأة مرتبطة بتحررها من الدين، فما لم يُنبذ الدين، فلن تحصل على الحقوق[1].

وفي نفس الفكرة، دعا قاسم أمين إلى الأخذ عن الغرب حضارته ومنهجه التجريبي، الذي يرفض كل المسلمات والعقائد السابقة، سواء ما جاء عن طريق الدين وما جاء من غير طريقه، ولا قبول إلاّ ما يقوم عليه دليل من التجربة أو الواقع، وهو مايسمى في أوربا (بالمنهج العلمي)، إذ يقول في ذلك :"هذا هو الدّاء، الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه، وليس له دواء إلاّ أننا نربي أولادنا على أن يتعرفوا شئون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها، فإذا أتى ذلك الحين- ونرجوا ألاّ يكون بعيدا- إنجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنّا أنه من المستحيل أن يتمّ إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة[2].

كما أنّ إنخراط المرأة الشرقية في النّضال من أجل حقوقها،كان دافعا آخرا لحركة تحرّر المرأة في تونس، إذ برزت نساء في عالم الصحافة والأدب مثل "زينب فواز" (1846-1949)المصرية، التي نادت بالرفع من شأن المرأة وحقها في التعليم، و"ملاك حفني ناصيف"(1886-1918)، التي طالبت بتعليم المرأة وفق التربية الإسلامية، إلاّ أنها وقفت ضدّ تعدّد الزّوجات، وأصدرت السيدة "عفيفة كرم"(1883-1924) "مجلة المرأة الجديدة"، دافعت من خلالها على رقيّ المرأة وحريتها، وكانت النساء المصريات الأكثر إندفاعا في سبيل تحرير المرأة من خلال تأسيس الجمعيات النسائية، إذ تأسس بالقاهرة سنة 1923«الاتحاد النسائي المصري » تحت رئاسة السّيدة "هدى الشعراوي" (1882-1947)،التي ضحّت بثروتها وجهدها في خدمة قضية المرأة، وقد شاركت مع رفيقتها "سيزا النبراوي" في أمريكا في مؤتمر "الائتلاف العالمي من أجل منح المرأة حق التصويت"سنة 1925 وهما حاصرتا الرأس[3].

كما أسست "الشعراوي" في ذات السنة مجلة نسائية سمّتها "المصرية"، طالبت من خلالها بتعديل قانون الأحوال الشخصية، والحدّ من الزواج المبكر، ومنح الفتاة حقها في التعليم. وفي مؤتمر "نساء الشرق" المنعقد بسوريا خلال شهر جويلية 1930 أثيرت فيه قضايا عدة تخص المرأة، منها المساواة مع الرجل في كل شؤون الحياة، والحق في العمل، وإجبارية التعليم في كل مراحله، والحدّ من ظاهرة الزواج المبكر، ومنع تعدّد

---

[1] جميل عبد الله محمد المصري، **حاضر العالم الاسلامي وقضاياه المعاصرة**، ج1، المملكة العربية السعودية، كلية الدعوة وأصول الدين(1961/1381)، ص ص 168-169.

[2] نفس المرجع، ص169.

[3] الصغير، المقال السابق، ص 14.

الزوجات إلاّ في الحالات القصوى، وتقاسم المرأة العصمة الزوجية مع الرجل، وغيرها من المطالب الأخرى. لقد مثلت هذه التجارب النضالية في الشرق مصدر إلهام وإقتداء للنساء التّونسيات في نضالهن التّحرري، وظهر ذلك جليّا في نشاط السّيدتين منوبية الورتاني عام 1924، وبشيرة بن مراد عام 1929السالف الذكر[1].

إنقسم حيال قضيتي المرأة المشار إليهما-السفور والحجاب-المصلحون التونسيون المهتمون بشأنها إلى فريقين: أحدهما **متحرر** يدعو إلى السفور ومنح المرأة حقوقها، والأخر محافظ يناصر الحجاب[2].

- **أنصار تحرير المرأة:** ففي إطار الدعوة إلى تحرير المرأة، برزت كتابات **التيار الإصلاحي المتحرر**(**الليبرالي**)، والمتمثلة أساسا في كتابات الطاهر الحدّاد وأنصاره مثل "أحمد الدرعي"[3]" والهادي العبيدي" "وزين العابدين السنوسي" و"أحميدة بن سالم"وغيرهم.

ويعتبر الطاهر الحدّاد من أبرز الكتّاب عن المرأة التونسية وقضاياها، إذ بدأ منذ 1928 ينشر آراءه حول المرأة، من خلال مقالاته في صحيفة "الصواب"، وقد تضمنها فيما بعد كتابه "امرأتنا في الشريعة والمجتمع"، والذي صدر في النصف الثاني من سنة 1930، فهو بذلك الكتاب يعتبر أول من تناول قضية المرأة من مختلف جوانبها ومن زاوية ليبرالية. وقد قسم كتابه المذكور إلى قسمين: **تشريعي** ركزّ فيه على إعتبار تدرّج الإسلام في تشريع الأحكام تبعا لسُنّة التّطور ومجاراة للتمدن المطرد، حيث أراد أن يؤكد على أنّ الإسلام أعطى للمرأة حقوقا سلبت منها فيما بعد، ثم ّأنّ الإسلام إذ شرّع تلك الحقوق، فهو لا يقصد الوقوف عندها، وإنما كان يمهد للمساواة التامة بين الجنسين، ومن هذه الزاوية، عالج الحدّاد قضايا الأحوال الشخصية مثل: مسألة الميراث، وتعدّد الزّوجات وغيرها من القضايا. **وقِسم اجتماعي** بيّن فيه أوضاع المجتمع التونسي البائسة وخصوصا وضعية المرأة، وخلاصة الرأي عنده من أجل النهوض بأحوال المرأة، يتمثل في نشر التعليم بأنواعه والتربية الجيدة[4].

لقد انتفض **المصلحون المتحررون** بقوة، ومنهم الحداد على الحجاب، الذي ترتديه المرأة المسلمة التونسية، إلى حد وصفه النّقاب، الذي تضعه على وجهها للتستر عن الغرباء كمثل (الكمامة التي توضع على

---

[1]الصغير، المقال السابق، ص 14-15.

[2]خالد، المرجع السابق، ص251.

[3]أحمد الدرعي (1902-1965): كاتب ومفكر ومصلح اجتماعي، صديق الحداد ونصيره، زيتوني التكوين، كان من أبرز الناشطين في الحزب الحر الدستوري، وفي الكفاح النقابي والاجتماعي، عرف بمواقفه الوطنية، منها رفضه لقانون التجنيس ومراسلة الباي محمد الحبيب حول ذلك، من آثاره، حياة الطاهر الحداد(تونس1395/1975)، دفاعا عن الحداد، أو كبت الكبت وهو رد على كتاب الطاهر الحداد للأستاذين محمد المرزوقي والجيلالي بن الحاج يحي(تونس1976).للمزيد أنظر: محفوظ، المرجع السابق، ج2، ص300-302.

[4] ضيف الله، المقال السابق، ص 113-114.

فم الكلب حتى لا يعضّ المارين)[1]، ويعتبر "الحدّاد" الحجاب عادة من عادات المدن، وليس حُكما من أحكام الدين بل هو عادة إجتماعية قبيحة، لأنها تزيد في إحساس المرأة بالضعف.

وحسبه أنّ المرأة العربية نشأت في البادية على السفور، ومشاركة الرجل في أعماله، ومن مساوئ الحجاب أنه يحول دون تعارف مسبق بين الرجل والمرأة، وإكتشاف كلاهما طبائع وميول كل واحد منهما قبل الزواج، فينتج عن ذلك كثير من المغالطات والمآسي، وينتهي ذلك الزواج حتما إلى الفشل، ويدفع الشباب إلى الزواج بالأجنبيات، بسبب معرفتهم السابقة بهن، فهو لذلك يركز في كتابه على ضرورة الإختيار المتبادل بين الزوجين، حتى يضمن للعائلة الإستقرار والتّواصل والحياة الكريمة[2].

والحجاب في منظور الحدّاد، يفوّت على المرأة فرصة التّعلم، وممارسة حقوقها خارج البيت، وأداء بعض واجباتها مثل إدارة شؤون معاشها اليومي، والعناية بأبنائها، ضف إلى ذلك ما يتسبب فيه من أمراض إجتماعية كالعُقد النّفسية، وتعلّق المرأة بأضرحة الأولياء لتبرير خروجها من البيت، والحجاب الذي يُقصد به وقاية المرأة، يمثل من جهة أخرى عنصر إغراء للرجل ووسيلة تستّر للمرأة المستهترة، وهو أيضا حسب الحداد ليس ضامنا لعفّة المرأة إذْ "لم يمنع اتجاهها لى جهات أخرى بتأثير العامل الطبيعي، بل كان من أهم العوامل في إنتشار اللواط والمساحقة والعادة السرية"[3]. والفجور في نظر الحداد، لا يتولد عن السفور، إذ له أسباب أخرى مثل شذوذ الرجل والفقر[4]، ولذلك يجب الحدّ من ظاهرة الفقر، التي يرى فيها الحداد أخطر وأهم أسباب الفجور[5].

ويرد الحدّاد على من يدّعون أنّ الفجور هو نتيجة السفور، بأنّه يتوجّب عليهم لضمان طهارة المرأة أن نفرض على الرجل أولا الطهارة، ونمنع تعدّد الزّوجات، والزواج بالإكراه وإطلاق يدّ الرجل بالطلاق، لنحدّ من غيرة المرأة وإنكسارها. ويرجع الحداد مآسي المرأة ومظاهر تخلفها إلى الحجاب الذي ترتديه، ويضرب عن ذلك كثيرا من الأمثلة: منها عجزها عن إثبات حقوقها أمام المحاكم، وتصريف شؤونها، وتنمية ثروتها الأمر الذي يتطلب الإختلاط بالنّاس وربط العلاقات، ممّا يعرّض المرأة للزّور والتدليس، وخداع الوكلاء(المحامين) نتيجة عدم خروجها من البيت، للإطلاع على الحياة، والمشاركة في الأنشطة الثقافية، ومعرفة أحوال وتطورات

---

[1] إمرأتنا...، ص 209.

[2] المصدر نفسه، ص 211-212.

[3] نفسه، ص 212-213.

[4] بوذينة، المرجع السابق ص 1.

[5] ماجد، المرجع السابق، ص 16.

بلدها، وإكتساب الخبرة الاجتماعية، التي تمكنها من الإعتماد على نفسها في تسيير شؤونها المختلفة. وحبس المرأة في المنزل له تأثير على صحتها الجسمية والنّفسية بما أنها تحرم من الرياضة البدنية والنفسية، التي تؤثر حتما في بناء جوانب شخصيتها[1].

فهو بذلك يعتبر بأن المرأة عنصرا هاما من عناصر بنية إجتماعية سليمة، فالمرأة المتحررة تصبح قادرة على تربية النشء، والمساهمة في بناء المجتمع بنجاعة أكبر، وحسبه أنّ الحجاب قد منع المرأة من تأدية ذلك الدور المنوط بها، وإنّ تقدم الشعوب الطامحة للمجد لن يحدث مادامت المرأة –وهي نصف المجتمع حسب الحداد– منزوية في الخفاء الدامس، ويدعو إلى ضرورة التّخلص من الأفكار والأحكام المعادية للمرأة، ويعطي مثالا عن دورها الفعّال في الحضارة الإسلامية بالأندلس خلال القرن الحادي عشر، مما يدل على أنّ الحداد ينطلق في معالجته الإصلاحية للمرأة وبالأخص في الدعوة إلى تحريرها من خلفيات نفسية تربوية وسياسية وحتى وطنية[2].

وإن كان الحداد ضمنيا مؤيدا للسفور ومعاديا للحجاب، فإن فكرة السفور، قد وُجدت في تونس قبل دعوة الحداد إليها، بل هي من نتاج التمدن الغربي وقيمه، التي غزت تونس مع حدوث الحماية[3]، والسفور عند الحداد ليس المقصود به الفجور والتبرج والإغراء والابتذال في الطريق العام، بل هو ضرورة أملتها مقتضيات التطور الاجتماعي لتأهيل المرأة وتمكينها من لعب دورها الاجتماعي[4].

إنّ أهم ماتميزت به رؤية الطاهر الحداد الإصلاحية في شؤون المرأة، هو منهجه النّقدي للسائد من مواقف الفقهاء والعلماء، وقراءاتهم لنصوص الشريعة الإسلامية، حيث أنكر عليهم عدة أشياء: منها عدم مراعاة غرض الإسلام في بناء أحكامه على قاعدة التدرج، وجنوح علماء عصره(المحافظين) إلى العمل والالتزام بأقوال من تقدمهم في فهم نصوص، وعزوفهم عن تفهّم مقاصد الشريعة وأهدافها، يبدو ذلك في قوله: "أنّ عامة فقهاء الإسلام من سائر القرون إلا ما شذّ، يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدمهم في العصر ولو بمئات السنين، ويحتمون بأحكامهم، مهما تباينت أحوال المجتمعات الإسلامية بإختلاف العصور وما تقتضيه مصلحة المجتمع الذي يعيشون فيه". وأعاب من جهة أخرى على عامة المسلمين الزّج بالمرأة في أعماق البيوت وإبعادها

---

[1] الحداد، المصدر السابق، ص 215.

[2] خالد، "فكر الطاهر الحداد...،"، المقال السابق، ص12.

[3] الحداد، المصدر السابق، ص 217.

[4] الصغير، المقال السابق، ص 22.

عن العالم الحيّ، وتقصيرهم في تأهيلها اجتماعيا، وبعدهم عن جوهر دينهم وروح شريعتهم، وغفلتهم عن مسايرة التطوّر[1].

وإجمالا، يتميز خطاب الحداد الاصلاحي، بالدعوة إلى تجديد النّظرة إلى التشريع الإسلامي، بفتح باب الإجتهاد، واعتماد فهم أمثل لمقاصد النّصوص، بإعادة قراءتها في ضوء مستجدّات العصر، وربط الأحكام بظروفها التاريخية والإجتماعية، مع ضرورة مراجعة تراث الفقهاء وتخليص التفكير من الوثوقية والسكونية، والإستفادة من الإجتهادات الرائدة والمتبصرة[2].

ويضع الحداد نفسه خارج منطق تيّار المصلحين الدينيين، فهو لئن بسط أفكاره التّحررية للمرأة إنطلاقا من النّص القرآني، وإعادة قراءة أحكامه، إعتبارا لما يقتضيه التّطور ومحتّمات الزمن والحياة، فانّ منظوره النّهضوي العام يخرج عن المرجعية الدينية نوعا ما، ويندرج ضمن **إجتهاد عقلاني وضعي**، لا يقيم إعتبارا إلاّ للمنطق والعقل والعلم، أي ناقش قضية المرأة بجدل فكري ومنزع عقلي إلى حد كبير، وهو ما أثار عليه سخط التّيار الإصلاحي المحافظ فيما بعد، خصوصا بعد صدور كتابه إمرتنا في الشريعة والمجتمع سنة 1930[3].

ومن أبرز الكتّاب، الذين آزروا الحدّاد في فكرة تحرير المرأة، وجرّدوا أقلامهم في هذا الميدان، نجد "الهادي العبيدي" الصحافي المعروف، فمنذ سنة 1928 إنتقد في مقالاته رجال الدين الجامدين، الذين أزعجتهم دعوة التّجديد، وحثّ التّونسيين على السّير في سبيل النّهضة والرقيّ، ليس فقط في مجال المرأة وترقيتها فحسب بل في جميع المجالات: فإقتصاديا دعا إلى تأسيس البنوك والمصارف وشركات تعاونية، لترقية الحياة الإقتصادية، ودينيا دافع عن إصلاح الزّيتونة وبرامجها وأيضا إصلاح الدّيوان الشرعي، وإجتماعيا رفع مستوى الخليّة الإجتماعية أي العائلة وإصلاح نظامها ليتيسر إصلاح المجتمع التونسي ككل[4].

وأما ما تعلق بالمرأة فقد دافع العبيدي بقوة عن تعليمها، ومنحها جميع حقوقها الطبيعية التي وهبها الإسلام، ومنع تعدّد الزّوجات ونبذ الحجاب "تلك الخرقة الضارة بصحة المرأة وعقلها"[5].

وفي أغلب مقالات "العبيدي"، نجد مناصرة قوية لقضايا تحرير المرأة، منها مقالته حول تعليم المرأة والحجاب التي يقول فيها: "إنّ في تحرير المرأة من قيود الإعتقال والحجاب فائدة عظمى، إن كنت تجهلها،

---

[1] العزي، المقال السابق، ص 227-228.

[2] المقال نفسه، ص 228.

[3] الصغير، المقال السابق، ص 21.

[4] الهادي العبيدي،"روح التجديد" «، الصواب،، 20جويلية 1928.

[5] العبيدي،"الحجاب والسفور"، الصواب، 3 فيفري 1928.

فبالتحرير تتمكن المرأة من تنوير ذهنها بالعلوم والمعارف، وتضرب بسهم في ميدان الحياة إلى جنب الرجل، وفي السفور فوائد صحية وعقلية لو كنت تدري! أنظر إلى المرأة المتحجبة كيـف أنّ صحتهـا سقيمة وسيئـة! وفي الحجاب مضّار كبيرة، تهدد هذا المجتمع بالدمار والتقهقر، ومن لا يعلم أنّ خمار المرأة أخطر على عفتها من السفور ..."[1]. ويسفّه العبيدي أقوال وآراء من يسيئون الظّن بتعليم المرأة وسفورها، ومن أنّ ذلك مدعاة لسيرها في طريق الإنحلال والتهتك فيقول:"...غلط ما يقولون، وهوس يمازحه جهل بالأسباب والمسببات! ليس التعليم ولا السفور أيضا هو الذي دفع بأولئك الفتيات في ذلك الطريق المعوج، طريق التهتك، وإنما فقدان التربية، وفساد الوسط العائلي هما وحدهما اللذان جنيا عليها، وفتكا بعفتها فتكا ذريعا"[2].

وشجع الهادي العبيدي النشاط الجمعياتي[3] لدى النساء التونسيات المتعلمات، اللائي بدأن يسعين منذ عام 1928 في تأسيس الجمعيات والنّوادي النّسائية، وأفاض في ذكر مزايا تلك الجمعيات، من أنها ملتقى لتعارف تلك النسوة، وتقويّ أواصر الولاء بينهن، وكان ذلك أيضا مما يغذي تجارب البعض منهن ويصقلها ،ويبدو أنّ العبيدي قد إسلتهم ذلك مما كان يشهده المشرق من بروز جمعيات نسائية هامة، حيث يقول في ذلك: "مسألة تأسيس جمعيات ونوادٍ نسائية ...،من أهم المسائل بل ضرورية لنا إذا أردنا أن ننهض بالمرأة إلى مستوى يمكنها من المشاركة الفعلية في هذا المعترك العظيم، فمن الواجب أن نُعينَ النّسوة على تكوينها، فتكون سببا لتعارفها، وتقوية أواصر الولاء بينهن...،إن صرف النّظر وتوجيه الجهود نحو تعليم الفتاة فقط لا يأتي بالثّمرة التي نرجوها من ذلك إذا لم يكن هناك جمعيات نسائية، تؤمها الفتاة، فتباحث صاحباتها في دروسها اليومية، ويتبادلن الآراء في المواضيع الأدبية والإجتماعية التي تصقل الذهن وتربي الملكة في الرؤوس"[4].

ونفس الفكرة المتعلقة بالسفور والحجاب نجدها عند المصلحين: **عبد العزيز الثعالبي وحميدة بن سالم**، فالأوّل، يرى بأنّ الحجاب لم يكن موجودا من قبل لدى المجتمع العربي، بل عادة دخيلة على هذا المجتمع، وخلعه لدى هذا المصلح الإسلامي التّقدمي، هو رجوع إلى ممارسة طبيعية وأصلية لدى المجتمع العربي،

---

[1] العبيدي، "تعليم المرأة والحجاب"، الصواب، 20جانفي1928.

[2] نفسه.

[3] أول جمعية نسائية تونسية، قد تكونت في فيفري 1932 "جمعية النساء المسلمات"،وهي جمعية خيرية أسستها مجموعة من النسوة من أوساط ارستقراطية لنجدة ضحايا فيضانات شتاء بتونس1932، أعطيت رئاستها للسيدة فاطمة القلاتي، عقيلة زعيم حزب الإصلاح حسن قلاتي،من أبرز عضواتها:وسيلة بن عمار،ونجيبة بن مراد(بنت محمد الصالح بن مراد).وفي سنة 1936 تأسس "الاتحاد الإسلامي النسائي"أسوة بالاتحاد النسائي المصري، الذي كانت تتزعمه هدى الشعراوي،وكانت تحت رئاسة السيدة بشيرة بن مراد،ومن أهم مبادئ الاتحاد:تعزيز المودة والتعارف بين أفراده،تربية البنت في دائرة الأخلاقالإسلامية، بعث الثقافة الإسلامية العربية في الوسط النسائي.للمزيد أنظر: ضيف الله، المقال السابق، ص 116 ومابعدها.

[4] العبيدي، "الجمعيات النسائية وحاجتنا إليها"، الصواب،30مارس1928.

وليس تقليدا للنساء الغربيات كما يروج إلى ذلك بعض المتزمتين "إنّ إزالة ذلك الحجاب هو تحرير المرأة وهو حرب ضد التّعصب والجهل، وهو يتعلق بمسألة بث أفكار التقدم والحضارة، وصيانة المصالح العليا للعائلة والتراث العائلي، وذلك يضمن إعادة بناء المجتمع الإسلامي، كما كان عليه الحال أيام الرسول وصحابته"[1].

والمرأة في نظر الثعالبي وما يتصل بها من قضايا متنوعة، وبالأخص منها تحررها وتعليمها، كانت تمثل لديه جزء أساسي من مشروع المقاومة، وهي عنصر مؤثر في مشروع البناء الاجتماعي باعتبارها "الراعية للأسرة، والمحافظة على المجتمع"، ولا يمكن حسب الثعالبي أن تؤدي المرأة ذلك الدور المنوط بها، إلاّ إذا أُطلقت حريتها، وخصوصا على مستوى الزيّ المفروض عليها. ولهذا كانت حملته عنيفة على الوضع الشخصي للمرأة في أقطار المغرب العربي الإسلامي، وتساءل مستنكرا:"لماذا نرى المرأة المسلمة في هذه الأقطار تستر وجهها بحجاب على هذا النحو من المتانة؟ ولماذا ترتدي رداءً أو غطاء يجعلها تشبه رزمة قشّ أكثر مما تشبه شكلا إنسانيا"[2].

ورَفَضَ التفسير القائل بوجوب ستر وجهها خشية الفتنة، وإعتبره تفسيرا ساذجا وغير مؤسسا "لأننا إذا كنا منسجمين مع أنفسنا لكان من الواجب على الرجال أيضا ستر وجوههم لنفس السبب"[3].

ويرى الثعالبي أنّ الحجاب قد عطلّ الوظيفة الإجتماعية، التي كان من المفروض أن تؤديها المرأة (فتنتج بقدر ما تستهلك، وتخفف عن الرجل ما يثقل كاهله من النفقات، وتوفر للأمّة مزيدا من الثروة)[4]، وحرمها أيضا من أن تأخذ نصيبها من حقها في الحياة ونور الشمس على قدم المساواة مع الرجل، وحسبه – الثعالبي– لا يوجد مستند أو حكم شرعي في القرآن ولا في السنة، ينصّ أو يفرض على المرأة إرتداء الحجاب، إنما هو عادة إنتقلت إلى المسلمين من بعض الأمم، فتمكنت من نفوسهم حتى ظُنّ أنه من الدين، ففي ذلك يقول:"لا نجد نصا في الشريعة، يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة، وإنما هي عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم فاستحسنوها وأخذوا بها، وبالغوا فيها وألبسوها لباس الدين كسائر العادات الضّارة، التي تمكنت في الناس باسم الدين، والدين براء منها"[5].

---

[1] الثعالبي، روح التحرر...، ص 24. وأنظر أيضا، الذوادي، الوطنية وهاجس ...، ص 103.

[2] الثعالبي، المصدر نفسه، ص 30.

[3] نفسه، ص31 .

[4] جلول الجريبي،"تحرير المرأة من ركائز المشروع الإصلاحي للشيخ عبد العزيز الثعالبي"، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون، المرجع السابق، ص 144.

[5] المرجع نفسه، ص 146.

وهو بذلك يرجع أسباب تخلف وترديّ المجتمع الإسلامي عموما، والمجتمع التونسي خصوصا إلى الوضع البائس الذي كانت تعيشه المرأة، وهي نصف المجتمع عددا، فهي في وضع سيء حبيسة البيت لا تغادره، سجينة التقاليد البالية، أسيرة العادات الرثّة، محرومة من تنوير وتهذيب عقلها، قد حيل بينها وبين المشاركة في الوظائف الاجتماعية، فهي في تلك الحالة عنصر عاجز مشلول، رغم دورها الخطير في تنشئة الأجيال وتربيتهم[1].

لقد أطلق الثعالبي صيحته من أجل تحرير المرأة وإخراجها من بيتها، وتمكينها من الدخول والخروج وقضاء شؤونها بنفسها، والتأكيد على أنّ وضعها القديم أوجدته العادة وليس الدين، إذ لا وجود لأيّ نص شرعي يحتم على المرأة المكوث في بيتها، كأنها تقبع في سجن، وأنّ ذلك كان نتاج التأويل الخاطئ للنصوص القرآنية، وأنّ الخطاب في تلك الآيات، كان موجها ومقصودا به نساء النبي دون غيرهن من عامة النساء، حيث قال:" ويتضح من أسباب نزول تلك الآيات، أنه لا يمكن أن تنطبق إلاّ على نساء النبي صلى الله عليه وسلم دون غيرهن، وأنّ التأويل المخالف لذلك، الذي يعمم تطبيقه على جميع نساء المسلمين، يعتبر لغوا، وبدعة بأتمّ معنى الكلمة"[2].

مما سبق نستنتج أنّ الثعالبي ربط قضية تحرير المرأة بمدى تخلصها من الحجاب، الذي أعاقها عن كل تطور، لما سيتبع ذلك من خطوات عميقة الأثر في تطوير المجتمع بداية بتطوير المرأة، فلا عجب أن يكون كتابه الموسوم بـ "روح التحرر في القرآن"متمحورا في فصل من فصوله على قضية الحجاب وتحرير المرأة، وحشد فيه كثير من الأدلّة الدينية، التي كان يراها قطعية في قضية عدم شرعية الحجاب وإلزاميته وإنما في الأصل هو عادة لا دين!

على أنه لا بدّ من التنبيه إلى أنّ حماسة الثعالبي الشاب حينذاك لتحرير المرأة، ورفع الأسر عنها، وكسر الأغلال، التي كبّلتها إستنادا إلى تأويله المتحرر للنّصوص الدينية،كثيرا ما أوقعه في المبالغات والتعميمات الخاطئة، فيحشر جميع الفقهاء والعلماء والمفسرين في خندق واحد، من حيث إستنادهم إلى آيتي سورة النور(30) و(31)[3] في القول بوجوب ستر المرأة وجهها، والواقع أنه لا يوجد مفسر واحد من المفسرين القدماء، جعل الوجه مما يجب ستره بمقتضى هذه الآية،كما أنّ المذاهب الأربعة، تتفق على أنّ الوجه ليس

---

[1] بن الطيب، "ملامح من التنوير...، المقال السابق، ص36.

[2] الثعالبي، المصدر السابق، ص 21-25.

[3] (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ) و (وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ...)

بعورة، وأنّه لا يجب على المرأة ستره، وأنّ لها أن تسفر عنه[1]، وأنه ليس من الزّينة الظاهرة التي أباح الله للمرأة إظهارها، ولم يقل أحد من المفسرين الذين يُعتدّ بأقوالهم بأنّ وجه المرأة من الزّينة، التي يجب إخفاؤها، ويحرم إظهارها، وكذلك لم يقصر أحد من المفسرين عبارة (زينة)الواردة في الآية على الوجه،كما زعم الثعالبي وأنّ الوجه والكفين وقعا في حيّز الإستثناء من النّهي عن الإبداء.

وحسب بعض المفسرين والفقهاء المسلمين، أنّ ستر الوجه والكفين فيهما مشقة، نظرا لحاجة المرأة لمزاولة بعض الأشياء بيديها، ومن الحاجة إلى كشف وجهها، خصوصا في الشهادة والمحاكمة والنكاح[2]، مما يوضح لنا بأنّ الثعالبي لم يكن لديه مفهوم واضح لمعنى الحجاب الواجب الالتزام به من طرف المرأة، ذلك أنّه قصَرَ حدود الحجاب على تغطية الوجه، علما أنّ تغطية الوجه ليس حجابا، وستره ليس واجبا في حق المرأة المسلمة، إنما هو من باب المباح، والحديث النبوي الشريف[3] الذي إستدلّ به الثعالبي في ذلك، يبيّن مفهوم الحجاب الشرعي بشكل دقيق، فيفيد أنّ الوجه والكفين ليسا بعورة، ولا يدخلان في مفهوم الحجاب الشرعي الذي هو ستر كامل الجسم، بما لا يصف ولا يَشِفّ ماعدا الوجهين والكفين[4].

لعلّ مرجع الأخطاء التي وقع فيها الثعالبي، وهي كثيرة جدا في قضية سَوْق الأحكام والأدلّة الدّينية في سبيل تحرير المرأة، إلى تسرّعه في الإستنتاج، وحماسته في الدفاع عن آرائه، وهي تدل عن مرحلة من مراحل تكوينه الدّيني والفكري والثّقافي، التي لا تخلو من ثغرات، وربما يعود أيضا إلى تأثره بكتابات الخطاب النّهضوي، الذي عايشه آنذاك، والمتمثل في مدرسة المنار، وكتابات قاسم أمين و بالأفكار الواردة في كتابه"تحرير المرأة"، الذي صدر سنة 1899م، أي قبل ست سنوات من صدور كتاب "روح التحرر في القرآن"، ومن غير المستبعد أن يكون قد تعرّف على قاسم أمين، أثناء إقامته الأولى في القاهرة بين 1897-1902، والشيخ رفاعة الطهطاوي.

---

[1] بن الطيب، المقال السابق، ص37.وللمزيد حول الآراء والأدلة الدينية عند الثعالبي حول قضية الحجاب ونقدها أنظر:
- الطاهر المناعي،"الثعالبي من الإسلامية إلى الكونية في روح التحرر في القرآن"، الإتحاف، ع128، 1ديسمبر 2001.ص 6-19
- فرج حامد سالم الزبيدي، راءة نقدية (لكتاب روح التحرر في القرآن) لعبد العزيز الثعالبي، م.أ.د.إ، مج10، ع4، (2014). ص551-555

[2] الزبيدي، المقال نفسه، ص 552.

[3] ((عن عائشة رضي الله عنها أنّ أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها دخلت على رسول الله(ص) وعليها ثياب رقاق. فأعرض عنها رسول الله (ص) وقال لها:"يا أسماء إنّ المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلاّ هذا". وأشار إلى وجهه وكفيه)). أنظر: الثعالبي، المصدر السابق، ص 22.

[4] الزبيدي، المقال السابق، ص 451.

وإن لم تجد آراؤه-الثعالبي-ودعوته المبكرة لتحرير المرأة آذانا صاغية في تونس آنذاك، لِغَلَبة التّيار المحافظ، فإنّه قد مهّد الطريق أمام الطاهر الحدّاد، الذي عُدّ بحق من كبار المصلحين الإجتماعيين في تونس مطلع القرن العشرين[1].

– **أنصار معاداة تحرّر المرأة:** إذا كان للسفور وتحرير المرأة أنصاره من الإصلاحيين المتطورين والمتحررين، فإنّ هناك تيار إصلاحي آخر، يختلف عن الأول إجمالا في نظرته وموقفه من تحرير المرأة، وهم على وجه الخصوص تيّار المحافظين، ومنهم شيوخ الزيتونة بدرجة أكبر. فما هي طبيعة موقفهم ونظرتهم من قضية تحرّر المرأة وسفورها؟

تتلخص نظرة هؤلاء إلى قضية المرأة وتطورها، في معاداتهم لظاهرة سفور المرأة التونسية، وضرورة تمسّكها بالحجاب، الذي هو رمز عفّتها، وذلك بعلّة الحفاظ على الذّاتية التّونسية، وإفشال خطر الإندماج الذي تحمست له الإدارة الإستعمارية، ورأت أنّ نجاحه لا بدّ أن يتمّ عبر تحرير المرأة، وفتح آفاق الحضارة الغربية أمامها[2]. إذ أنّ مرجعية هؤلاء دينية محضة، متمثلة في الكتاب والسنة النبوية، وفي هذا الصدد يرى محمد الخضر الحسين أنّ اللّباس الذي دعا إليه الإسلام، والذي استنتجه من الآيات والأحاديث هو نفس اللّباس المعتاد من السّواد الأعظم من الأمّة خصوصا سكان الأرياف، والذي يتميز بالإحتشام والبعد عن الزّينة والتّبرج، وستر الرؤوس بالخمار (وهو اللّباس الذي يطلبه الاسلام من نسائه)[3].

خلاصة موقفه في هذه المسألة: "أنّ المرأة المسلمة لا يجوز لها أن تظهر لغير محارمها، إلاّ بمثل ما تكون عليه في صلاتها، هذا هو الدين...، ولا ينبغي لها أن تظهر في خارج بيتها ولا مع غير محرم لها، إلاّ بثوب سابغ لا ينمّ عن شيء من أعضاء الجسم، وأن تتصور دائما أنّ الله يراها..."[4].

وعرّف محمد الخضر الحسين "الحجاب الشرعي" على أنه: "الثوب الذي يستر المرأة من فوق إلى أسفل، أو كل ثوب تلبسه المرأة فوق ثيابها، وإدناؤه عليها بمعنى إرخاؤه عليهنّ"[5].

ونفس الفكرة ذهب اليها محمد الطاهر بن عاشور في تحديد موقفه من قضية المرأة ودورها الاجتماعي، فقد كان من الدّاعين إلى تحرير المرأة، ولكن في إطار ماتسمح به الشريعة الإسلامية، وتمكينها مما

[1] بن الطيب، المقال السابق، ص 37.

[2] الصغير، المقال السابق، ص19.

[3] بن سالمة، المرجع السابق، ص239.

[4] الحسين، (م.أ.ك)، **أحاديث في رحاب الأزهر**، مج10، ص 4974.

[5] الحسين، (م.أ.ك)، **محاضرات إسلامية**، مج4، ص 1919.

شرّع الله لها من حقوق شأنها في ذلك شأن الرجل، وأن تباشر النّساء شؤونهن في الحياة ويشاركن في مختلف أنشطة المجتمع، الذي ينتمين اليه، وفي هذا الإطار يرى سماحته ضرورة تعليم المرأة وتثقيفها وحسن معاملتها، وعدم الاعتداء عليها، أو سجنها في البيت تحت حجج بالية، بل يسمح لها بأن تتصرف بكل مسؤولية وثقة في النفس، حتى يتيسر لها أن تكون عنصرا كاملا يمكن الاعتماد عليه في بناء المجتمع المتوازن[1].

إنطلق ابن عاشور في نظرته تلك للمرأة، على ما عرف عليه من إجتهاد في استعمال مصادر التشريع الإسلامي (القرآن والسنة) من جهة، ومن جهة أخرى بناء على علاقته الوثيقة مع مصلح الشرق الشيخ محمد عبده رائد تحرير المرأة. ولذلك يرى أنّ الإسلام جاء جامعا بين المرأة والرجل، أو ملحقا لها به في التكاليف؛ من إعتقاد وعمل وآداب ومعاملات، وجمع في الأقوال التشريعية بين ذِكرٍ للرجال والنساء، قال الله تعالى:"مَنْ عَمَل صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنْ فَلْنُحْيِيَنّهُ حَيَاةً طَيّبَة وَلْنُجْزِيَنّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَاَ كَانُوْا يَعْمَلُونْ...لَهُمْ الخِيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ"[2].

2-2- قضية تعليم المرأة:

في هذه القضية لا نكاد نجد إختلافا بين المصلحين التونسيين، محافظيهم بمجدديهم، فالرأي عندهم أنّ الإرتقاء بالمرأة وإصلاح أوضاعها المختلفة مرتبط إلى حدّ كبير بمدى تعلّمها، حتى تصبح عضوا فاعلا في المجتمع، غير أنّ الإختلاف الحاصل بين أولئك المصلحين، هو طبيعة التّعليم الذي أريد لها أن تتلقاه، وحدود التعليم المسموح لها به.

يُرجع أحد الكتّاب أسباب تخلّف المسلمين، إلى تهميشهم لمكانة المرأة في المجتمع وإقصائها من حقها في التعليم، وأنّ خراب كثير من البيوت وتعاستها، إنما يعود إلى جهل المرأة، وبُعدها عن التثقف والتربية الصحيحة[3]، لذلك كان من الضروري أن تتعلم المرأة، وترتقي في درجات العلم، خصوصا وأنّ النّصوص الشرعية لم تقف حائلا بين المرأة وتعليمها، إذ حرّضت على طلب العلم من الجنسين بدون تمييز، بل كان من المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية الحفاظ على العقل عن طريق التّعليم، وإنّ الإسلام لم يحسب في دعوته فرقا شديدا بين الرجل والمرأة، بل أمر النساء بمثل ما أمر به الرّجال خصوصا في مجال التعليم[4]، فالحديث النّبوي

---

[1] المزوغي، المقال السابق، ص 62.

[2] أصول النظام...، المصدر السابق، ص 98.

[3] توفيق عزوز،"تعليم المرأة"، الصواب، (9سبتمبر 1904).

[4] الحناشي، المقال السابق، ص 50.

كان صريحا في ذلك إلى الدّعوة في تعليم الرّجل والمرأة على حد سواء (طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة)[1].

ويرى إبن عاشور أنه هناك صلة وثيقة بين تعلّم المرأة وصيانة كرامتها، لأنّ الإنسان (بحكم الطبع يحترم من يراه مؤدبا عالما بما يجب عليه، عاملا به ولا يسهل عليه أن يمتهنه أو يهينه، وإن بدرت منه بادرة في حقه، رجع على نفسه باللائمة فكان ذلك زاجرا له عن مثلها[2].

وفي البداية لا بدّ من الإشارة إلى أن قضية تعليم المرأة والعناية بها من طرف المصلحين التونسيين، تنبع من مبدأين: الأول تمثل وتعلّق بالمنطلقات الفكرية لهؤلاء المصلحين، والتي تمثلت في الاجتهاد، ونبذ التّقليد، وهو ما استوجب منهم الدّعوة إلى التعليم والتشبع بالمعرفة والعلوم الغربية الصحيحة، ومثّل هذا التوجه بوجه خاص الطاهر الحداد وغيره من أنصار تحرير المرأة، والمبدأ الثاني تجسد في إبراز أسبقية الدين الإسلامي عن كل الشرائع الأخرى في تقرير مساواة الرجل بالمرأة، وهو ما تطلب منهم العناية بتعليما، والدعوة إلى تثقيفها وتربيتها تربية دينية[3]، وقد مثله: الطاهر بن عاشور ومحمد النّخلي وعبد العزيز الثعالبي.

كما أنّ هؤلاء المصلحين، إختلفوا أيضا في نظرتهم حول طبيعة تعليم المرأة، فظهر تياران بدعوتين مختلفتين، **الأول** يدعو إلى تعليم المرأة التونسية على الطريقة الغربية، أي تعليمها تعليما يشبه التربية الإستقلالية بالنسبة للمرأة الأوربية، وهي طريقة تربوية تشجع على إباحية المرأة، وتهتكها والعمل على قتل الحياء والعفّة فيها، وهو ما ينافي فطرتها وأنوثتها، وهو أسلوب تنشئة قد يبعد الرجل وينفره منها، وذهب أصحاب هذا الرأي إلى حدّ تعليم المرأة اللّغات الأجنبية، والعزف بآلات اللّهو، وبعض الحِرف اليدوية كالخياطة والتطريز، ولكن هذا التعليم على ما يبدو لا يرافقه شيء من التّربية الدّينية، ولا من إصلاح الأخلاق والعادات، بل هو من عوامل الإنقلاب الإجتماعي، الذي تُجهل عواقبه، وهؤلاء يرون ضرورة مساواة المرأة بالرجل في برنامج التعليم، ولا يرون فروقا تذكر بينهما[4].

في حين، يرى التيار **الثاني** أنّ تعليم المرأة يجب أن يخضع لضوابط دينية وأخلاقية وحتى إجتماعية، وينفّر هؤلاء أشدّ النّفور من تعليم المرأة التونسية المسلمة على النّمط الغربي، أو بالأحرى في المدارس الحكومية،

---

[1] الجريبي، المقال السابق، ص 139.

[2] أصول النظام...، ص 95.

[3] الحناشي، المقال السابق، ص 50.

[4] مصطفى فاسي، **البطل في القصة التونسية حتى الاستقلال**، ط1، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، (1985)، ص 27-30.

خوفا من القضاء على الرّوح القومية، إذ المرأة درع لحمايتها، وأنّ الإدارة الفرنسية إنما تشجع على تعليم المرأة التّونسية ليس حبا فيها بقدر ما تصبح تلك المرأة المسلمة عنصرا مدعما للمشروع الثقافي الاستعماري، وإيجاد تقارب أوربي تونسي، أو إنسجاما بين الفرنسيين والمجتمع الأهلي، عبر استقطاب المرأة إلى الحضارة الغربية، إذ جاء في إحدىالجرائد الاستعمارية حول قضية إدماج التونسيين عن طريق تعليم المرأة المسلمة ماقوله:"لا يمكن أبدا أن نكسب قلب شعب ما، ما دمنا لا نملك قلب المرأة وروحها"[1].

ويرى محمد الخضر الحسين أنّ تعليم المرأة المسلمة، لا يمكن أن يكون سببا لتوليتها جميع الوظائف داخل المجتمع، فهناك من الوظائف ما هو محرّم عليها، كما أنّ هذا السعي للعلم مشروط بعدم الإختلاط، الذي من شأنه إحداث الفتنة، وهتك الأعراض، وفي ذلك يقول: "نحن لا نعارض في تعليم المرأة ولا في إستمرارها على التّعليم إلى أقصى مدى، ولكننا نريد الإحتفاظ بأساس كمالها والصيانة ونقاء العرض...وإنّ كان طلبها لبعض العلوم يعرض هذا الأساس للإنتقاص، فلتكتف بما وصلت إليه يدها من علم"[2].

ومن الواضح أنّ محمد الخضر الحسين، يحاول دفع المرأة إلى أنواع من العلوم دون غيرها، وهي العلوم التي تساعدها على القيام بواجباتها الأساسية في الحياة، وهي: تدبير المنزل، ورعاية الزّوج، وتربية الأبناء، وهو ما عبر عنه بصراحة بقوله: "وأن يكون في فتياتنا حشمة وصيانة وعلم يساعدهن على تأدية واجباتهن في الحياة من نحو تدبير المنزل والقيام على تربية الولد"[3].

وحتى الحركة الصحفية، التي إنشغلت بقضية تعليم المرأة في الربع الأول من القرن العشرين، نادى أصحابها بوجوب تعليم المرأة المسلمة، طبقا لبرنامج قومي، ولخص أحدهم وجهة نظرهم في جريدة الصّواب سنة 1920قائلا: "نحن لا ننكر تعليم المرأة بل نراه شرطا لازما لأمّة تنشد الرقيّ، وتتحفزّ إلى نهضة صادقة. ولكننا ...، نريد أن نُعلّم بناتنا طبق آدابنا وأخلاقنا، وبلُغتنا التي هي لساننا الرسمي والواسطة العظمى لفهم ديننا، الذي يحتّم على المرأة المسلمة أن تتشبع بمبادئه العالية ...إذ ثَبُت بالإستقراء أنّ المرأة التي لا وازع يَزَعُها ولا دين يعصمها، تكون بلاء على الهيئة الإجتماعية وعضو أشلّ في قوميتها..."[4].

وطالبت تلك الصحف، بإعادة النّظر في برامج مدارس الفتيات الحكومية، وجعله ملائما لأغراض الأمّة، كما إحتجّ الصادق الزّمرلي في مؤتمر شمال افريقيا المنعقد في شهر اكتوبر 1908 على ما يُقدم من برامج

[1] كربول، المقال السابق، ص48.

[2] بن سالمة، المرجع السابق، ص 239.

[3] المرجع نفسه، ص240.

[4] محمد الجعايبي،"المرأة واللغة والدين"، الصواب، (7ماي 1920).

تعليمية للبنات المسلمات في المدارس الحكومية، حيث عرض على المؤتمرين عدة مطالب منها: تعميم تعليم البنات بتأسيس مدارس ومكاتب متلائمة مع القومية التونسية وأخلاقها وعاداتها، والتّوسع في تعليم اللّغة العربية والآداب الإسلامية، والإستعانة بمدرسات ومعلمات من سوريا ومصر للقيام بتلقين هذه المعارف[1].

وكان الزمرلي يومئ بطريقة غير مباشرة إلى إصلاح المدرسة الحكومية للبنات المسلمات في تونس يومها، ومنها مدرسة "لويز ريني ميي"[2].

ونفس المطلب نادى به الثّعالبي، الذي لم يتوان في نقد برامج التّعليم الحكومية، والتأثير الذي تتركه على عقلية وتكوين شخصية البنت التّونسية، والذي رأى فيه: "أنّه تعليم هجين لا يراعي الواقع التونسي، ولا يهتم بمقوماته، ولا يقدم إلاّ قشورا بسيطة، تمنع من الإستمرار في الإستفادة، ويحدث في عقول المتعلمات تذبذبا وإضطرابا ويصيب حساسيتهن بالفساد والميل إلى الرذيلة، عن طريق ما يقدم إليهن من قصص وروايات مشحونة بحوادث العشق والتمرد على كل العادات والتقاليد، خاصة أنّ الأولياء عاجزون عن مراقبة بناتهم، نظرا لجهلهم باللّغة الفرنسية"[3].

لذلك لم يتردد الثعالبي، في مناهضة هذا التعليم ومعارضة إنخراط الفتاة التونسية في مدارسه خوفا من إصابة المجتمع التونسي في الصميم، وإضاعة روحه الوطنية، وهو ماكانت تسعى إليه الإدارة الفرنسية عن طريق التعليم الرسمي عموما وفي مدارس الفتيات خصوصا لإيمانها بأنه من المستحيل إدماج رجال تكون نساؤهم خارج نطاق تأثيرها، داعيا –الثعالبي– التونسيين بإلحاح إلى تأسيس المدارس الحرة، وخصوصا منهم الأغنياء، تيقنا منه بأن الفرد مهما أوتي من قوة ليس في استطاعته، أن يتقن ويستثمر عملا من الأعمال ما لم يقترن سعيه بجهود الآخرين[4].

ولهذا هاجم المصلحون المحافظون نظرائهم من المصلحين المتحررين، الذين كان فهمهم لتحرر المرأة، يقتضي كسر كل الحواجز أمامها من أجل تمكينها من الحضارة الغربية، غثّها وسمينها، بل دعا المصلحون

---

[1] الحاضرة،"تعليم المرأة المسلمة"، (15 ديسمبر 1908)،

[2] كانت مدرسة لويز ريني ميي (Louis –René Millet)، أول مدرسة للبنات المسلمات تأسست سنة 1900، هدفت سلطة الحماية من تأسيسها تعويد نساء الأوساط البرجوازية التونسية على الحضارة الغربية وجعلهن يتأثرن في حياتهن اليومية بأسلوب العيش الفرنسي، ثم انفتحت تدريجيا على الأوساط الشعبية. كما ساهمت المدرسة في تكوين الإطارات النسائية الأولى للبلاد (مدرسات، ممرضات، طبيبات...). وبلغ عدد المتمدرسات بها حتى سنة 1933 بـ 565 بنت.للمزيد أنظر: الصغير، مسار تحرر المرأة ...، المقال السابق، ص 9.

[3] تونس الشهيدة...، ص66-67.

[4] الجريبي، المرجع السابق، ص 142.

المحافظون إلى وجوب تمكين التربية الدينية في نفس المرأة قبل تمكينها من العلوم الأخرى، لأنّ تعليم البنات تعليما عصريا مجردا من التربية الدينية، لا يجدي نفعا للنساء المسلمات وتطوير حالهن.

2-3-المرأة وقضايا الأحوال الشخصية:

لقد أثارت قضايا الأحوال الشخصية بالنسبة للمرأة التونسية المسلمة جدلا إصلاحيا كبيرا بين المصلحين التونسيين، وظهر الخلاف واضحا بينهم بالنسبة لتلك القضايا، فمثلا **قضية الزواج وتعدّده** عكست حسب "الحداد" جانبا من معاناة المرأة التونسية، إذ إنتقد بشدة العادات والتقاليد، التي تحكمت في مصير المرأة وحياتها، ومنها طريقة التزويج القديمة، المبنية على عدم معرفة مسبقة، ودون ميل أو حبّ، إذ تزفّ الفتاة من طرف أهلها، وهي صامتة لا رأي لها في الموضوع، فتتفاجأ بزوج لا يناسبها وربما لا تناسبه هي أيضا[1].

وينتصر الحداد للزّواج المبني على التآلف والمحبة كما جاء في القرآن الكريم، إذ يعتبره زواجا ناجحا وحقيقيا. كما أنه عارض الزّواج المبكر، أو الزواج مع وجود مانع مثل المرض أو غيره، والزّواج مع عدم الكفاءة المادية، مما ينتج عنه الشقاء ثم الطلاق في أغلب الأحيان، ولذلك إشترط الحدّاد في عقد القِران، أسبقية الفحص الطبي، تفاديا للآفات والأمراض الوراثية، كما إشترط حرية الإختيار للطرفين، وأفتى بإباحة موانع الحمل، بل تعدى ذلك إلى إباحة الإجهاض، إذا خِيف على حياة المرأة وسلامة الأسرة، ويقول عن كل ذلك:"كم وكم يلزمنا من المجلدات والتفكير العميق، إذا أردنا أن نتحدث عن البيوت والحياة الزوجية وحظ الأزواج اليوم من زواجهم وأسباب التشويش العائلي، وكثرة الطلاق، وسهولة وقوعه"[2].

ويطالب الحدّاد بإحداث محاكم الطلاق، حتى لا يظل ورقة رابحة في يد الرجل، يستعمله متى يشاء، ومثلما يريد، فيسلم هو لأنه يمثل الجانب القوي والقاهر في المجتمع، وتتحمل المرأة وحدها الذنب فيعاقبها المجتمع بالطرق المختلفة ويرمي بها في معظم الأحيان إلى الهامش[3].

---

[1] الحدّاد، إمرأتنا...، ص 52-53.

[2] الحدّاد، العمال التونسيون...، ص 27.

[3] الحدّاد، إمرأتنا...، ص 77.

ودعوته إلى تحكيم القضاء في كل ما يقع من تبعات الطّلاق، وبتمتيع المتضررين من الزّوجين بالتعويض المالي، إنما يدل على فكر إصلاحي إستشرافي لدى الحدّاد من أجل صيانة الحقوق الزّوجية، وخصوصا لدى المرأة الأكثر عرضة للتهميش آنذاك.

كما أنه جاهر بمنع تعدّد الزوجات، حفاظا على سلامة الأسرة، وتضامن أفرادها، ويعتبر الحدّاد تعدّد الزوجات "سيئة من سيئات الجاهلية"[1]، قاومها الإسلام بسياسته التدريجية، فقد سمح بتزوج أربع نساء، ولكنه قيّد هذا الترخيص بالعدل بينهن (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً)[2]، وإذ بين أنّ العدل غير ممكن، وذلك في الآية: (وَلَنْ تَسْتَطِيعوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النّسَاءِ وَلْو حَرِصْتُم)[3]، فهو يمانع في الزواج بأكثر من واحدة. وحسبه كيف يكون الإسلام دين العدل إن لم يمكّن المرأة من الشعور بأنّ زوجها لها وحدها، كما يُشعر الرجل بأنّ إمرأته له وحده، ويرى الحدّاد بأن زواج النبي بأكثر من واحدة ليس تشريعا لأمته[4].

ويضيف أنّ التّجربة قد بينت لنا أنّ تعدّد الزوجات، يسبب تعاسة كبيرة في الحياة العائلية، بحكم تعدّد الأمهات والزوجات، ولم يُجز الحدّاد أيضا تعدّد الزّوجات حتى في حالة مرض الزوجة الأولى. إنّ براهين الحدّاد في مناهضته للتعدد لم تقتصر على المانع الشرعي فحسب، أي إستحالة العدل بين الزوجات، بل إنّ منطلقه كان إنسانيا، إذ يعتبر المرأة والرجل متساويين في القيمة الإنسانية ومن هنا كان تعريفه للزواج بأنه "عاطفة وواجب وإزدواج وتعمير"، وهو ما يتناقض عموما عند معاصريه من علماء وعامة من إعتبار الزواج عقد تمتيع رجل مقابل مهر بمفاتن إمرأة حتى وإن غلّفوا ذلك بعدة إعتبارات فقهية[5].

ولاشكّ أنّ الدوافع التي حملت الحدّاد على مخالفة الشّرع في هذا الباب وطنية بحتة، ولو أنه إقتصر في تنظيره للمرأة وقضاياها على ظاهرتي السفور والتعليم لما تألّبت عليه الرّجعية الدينية المحافظة.

إنّ هذه الاحتياطات المشددة، التي أُتخذت في سبيل إسعاد العائلة، والتي يستحسنها النّاس اليوم بدون أي تردد هي من جهة أخرى، تنمّ عن شجاعة الحدّاد ومواقفه التقدميـــة، التي صـــدمت سنة 1930

[1] الحداد، إمرأتنا...، ص 62.

[2] سورة النساء: الآية 3.

[3] سورة النساء: الآية 128.

[4] الحدّاد، المصدر السابق، ص 64.

[5] الصغير، المقال السابق، ص22.

حساسيات شعب يعيش تحت وطأة التقاليد البالية، خصوصا ثلّة من رجال الدين، الذين شنّوا عليه حملة صحفية محكمة التّنظيم بسبب آرائه المتحررة في الشريعة، بهدف عزل هذا المصلح عن المجتمع، الذي أراد تغييره والدفاع عنه، فاتهموه بالهرطقة والإلحاد.

وقد اشتدت نقمة الحدّاد على هؤلاء المتزمتين دينيا، متهما إياهم بالضلوع في تفاقم الكوارث الإجتماعية، ومنها الطلاق وتبعاته، حينما شجعوا بطريقة غير مباشرة على إطلاق يد الرجل في قضيّة الطلاق، بتشدّدهم في الأحكام الدينية، فيقول: "ألا تعسا لعلمائنا وتعسا لنا معهم ما دمنا راضين بما رضوه لنا من الموت والإندحار ..."[1]، وفي موضع آخر يقول عنهم أيضا: "إنّ عامة فقهاء الاسلام من سائر القرون إلاّ ما شذّ يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدمهم في العصر ولو بمئات السنين، ويحكمون بأحكامهم مهما تباينت أحوال المجتمعات الإسلامية، وهم يميلون في أخذ الأحكام إلى تفهّم ألفاظ النّصوص وما تحتمل من معنى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة أوجه إنطباق تلك النصوص على حاجات العصر وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه..."[2].

ويعتبر الحدّاد كفاحه ضد هؤلاء كفاحا دينيا وقوميا معا؛ ديني لأنه ينقّي الدين من قشور عصر الإنحطاط وتقاليد المصالح الخاصة، التي أضيفت إلى الدين تحت تأثير عوامل كثيرة، وقوميّ لأنّ غايته هي النهوض بمجتمعه، وتحريره من الخرافات والأوهام، ورفع مستوى حياتهم إلى درجة إنسانية وحضارية لائقة بالعصر الذي يعيشون فيه، وهذا لا يكون إلاّ بالتمسك بحقيقة الإسلام الخالدة باعتباره دينا صالحا لكل زمان ومكان، وهذه الصّلاحية هي سرّ نجاحه وسرّ بقائه، وهي أيضا سرّ تجدّده وانطلاقه الدائم نحو التّطور والإبتكار والخلود[3]. وهذا السّر لم يفهمه المسلمون، فضيّعوا على الإسلام خاصيته المرنة في التأقلم مع مقتضيات العصر والحاجة الإنسانية، مما أوقعهم في الجمود والتحجر والتقليد والتأخر عن مواكبة التّطور، وهذه الأبيات للحداد تعبّر عن ذلك أحسن تعبير:

حسب العرب أنهم كل شيء...وتغنوا بعصمة الأجداد.

فأبادوا قوى التّجدد فيهم ...وتفانوا في خدمة الأحقاد.

بينما علمهم أنار سواهم ...واستطالت حياته في البعاد[4].

[1] بوذينة، المرجع السابق، ص19.

[2] خالد، شخصيات...، ص261.

[3] إمرأتنا...، ص 19.

[4] كرو، عبقرية...، ص 49.

والرأي نفسه نجده عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور،الذي ربط موقفه من التّعدد بالآيتين الكريمتين السابقتين، أي بين إمكان التّعدد وتحقق العدل، وأرجع ابن عاشور ظاهرة التّعدد، التي شاعت في المجتمعات الإسلامية عبر العصور المختلفة إلى أسباب مختلفة أجمع عليها كثير من العلماء، إلاّ أنه يؤثر – حسب نظرة مقاصدية– التّحديد، بإعتبار أنّ العدل المطلوب بين الزّوجات لا يستطيعه أحد، وإذا لم يقم تعدّد الزّوجات على قاعدة العدل بينهن، إختلّ نظام العائلة وحدثت الفتن فيها، ونشأ عقوق الزّوجات لأزواجهن وعقوق الأبناء لآبائهم[1].

إنّ هذا الموقف من إبن عاشور تجاه قضية التّعدد، يذكّر بما إعتمد عليه أستاذه محمد عبده في التضييق لهذا التّعدد إلى (مبدأ درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح) ويتوضح ذلك من قول صاحب المنار:"وإذا تأمل المتأمل...، ما يترتب على التّعدد في هذا الزّمان من المفاسد، جزم بأنه لا يمكن لأحد أن يربي أمة فشا فيها تعدّد الزّوجات. فإنّ البيت الذي فيه زوجتان لزوج واحد لا تستقيم له حال، ولا يقوم فيه نظام ..."[2]، وهو قول يتطابق مع قول ابن عاشور السابق، الذي لا يجيز فيه التّعدد حفاظا على تماسك الأسرة، وتنشئة الأبناء في جوّ من الأمن والاستقرار.

وعلى النقيض من ذلك، يجيز الإمام محمد الخضر الحسين، تعدّد الزّوجات بدليل النّصوص الشرعية، ويرى في التعدّد حكمة، وتحقيقا لمصالح فردية وجماعية، منها أنْ يستعفف الرجل إذا أصيبت زوجته بمرض يمنع من معاشرتها، أو تكون عاقرا فلا تنجب، فيُبقي عليها ويطلب الولد من زوجته الثانية، أو كثرة الأرامل بسبب الحروب ونحوها، فتشتّد حاجتهن إلى من يصونهن، ويدفع عنهن مضارّ الحياة[3].

وخلاصة حكمه في قضية التّعدد، أنّ ما أباحه الله فلحِكمة ظاهرة أو خفية، لا يجوز لأي كائن أن يحرّمه، لأن في تحريمه معارضة لحكم الله "فإن فعل، فهو حاكم بغير ما أنزل الله، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأؤلئك هم الظالمون"[4]، ويرى سماحته أنّ طلب الإذن في تعدّد الزّوجات مع مراعاة العدل بينهنّ ضروري في

---

[1] **تفسير التحرير والتنوير**، ج5، تونس، الدار التونسية للنشر(1984)، ص218.

[2] **تفسير المنار**، ج3، مصر، دار المنار، ط3 (1367هـ)، ص 240.

[3] الحسين، (م.أ.ك)، **دراسات في الشريعة الإسلامية**، مج2، ص 886.

[4] الحسين، (م.أ.ك)، **الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان**، مج 4، ص1699.وللمزيد حول موقف الإمام من قضية التعدد أنظر: الطاهر بن سالمة، المرجع السابق، ص ص 247-253.

الأمة، إذا أرادت أن تعيش في عفاف وعزة بكثرة نسلها، وصيانة أعراضها، وهذا ما توخاه الإسلام في إباحة تعدد الزوجات مع رعاية شروطه[1].

ثالثا: قضية تجنيس وإدماج التونسيين:(معركة الانتماء والهوية)

ونحن بصدد تحليل موضوع المساس بالهويّة في ممارسة الإستعمار الفرنسي، قد تستوقفنا ظاهرة مثلت واحدة من القضايا الأكثر إنتهاكا لشعور الشعب التونسي، واستنهاضا لوعيه، وذلك لخطورة تأثيرها على كيانه التاريخي والحضاري، ونعني بذلك مشكلة التّجنس الفردي والجماعي، المشروع الذي وفرت ظروفه وساعدت على انجازه، تنوّع الجاليات والطوائف المتعايشة بتونس على إمتداد الحقبة الإستعمارية. فماهو التّجنيس؟ وماهي الضرورات الداعية إليه؟ وبواسطة ماذا وكيف تمت صياغة مختلف المشاريع التي إستهدفت تنظيم موضوع التجنيس وتدقيق أدواته؟

1-في مفهوم التجنس:

لقد كانت قضية تجنيس التونسيين، واحدة من قضايا الإحتكاك، بين سلطة الحماية الفرنسية والحركة الإصلاحية التونسية، لما لهذه القضية من مساس وإرتباط بهوية الشّعب التّونسي وأصالته، واعتبرها علماء الزيتونة هجمة من هجمات المسيحيّة ضد الإسلام، لأنّ القضية لها مساس بالعقيدة، وتعود أصولها إلى تاريخ 31 ماي 1923، وهو تاريخ المصادقة على قانون التجنيس[2] من طرف نوّاب مجلس الشيوخ، ومجلس النّواب، حيث جاء ذلك القانون بتسهيلات جديدة للتونسيين، قصد إدخالهم في الجنسية الفرنسية، منها إسقاط بعض الشروط التي كانت متضمنة في قانون اكتوبر 1910، مثل معرفة اللّغة الفرنسية، وإحراز الشهادات الجامعية، ويكفي طالبو التّجنيس المستويات الآتية: البكالوريا، أو شهادة نهاية التعليم بمدرسة ترشيح المعلمين،كما شمل

---

[1] الحسين، (م.أ.ك)، دراسات في الشريعة الإسلامية...، ص887.

[2] صدر هذا القانون (المعروف باسم قانون مورينو) بالرائد الرسمي في عشرين ديسمبر من سنة 1923 في عهد الباي محمد الحبيب المعروف بانقياده لسلطة الحماية، ويتكون من خمسة عشر فصلا، تحدد الشروط والطرق العملية التي بها يصبح الشخص فرنسي الجنسية:"يعتبر من ذوي الجنسية الفرنسية كل أجنبي مولود بالبلاد التونسية، أو قد ولد أحد أبويه بالإيالة أيضا، وبناء على ذلك فإن التجنيس يتم بصورة آلية ابتداء من الجيل الثالث، إلاّ إذا طلب المعني بنفسه عند بلوغه سن الرشد الاحتفاظ بجنسية أحد أبويه، الذي منحه لقبه أما المنتمون الى الجيل الرابع فسيكونون فرنسيين إجباريا ".للمزيد أنظر:**الرائد الرسمي**، "قانون في اكتساب الجنسية الفرنسية بالايالة التونسية"،ع 105، (جمادى الاولى 1342هـ/1923م).

القانون أيضا المتزوجين بالفرنسيات، وحتى غير المتزوجين بفرنسيات، ومنهم المتزوجين بالأجنبيات الخاضعين لقضاء المحاكم الفرنسية[1].

كما فتحت أبواب التّجنس أمام الأجانب المقيمين بالبلاد التونسية، بهدف تحقيق غَلَبة عددية للفرنسيين بتونس، ضد التونسيين والإيطاليين، كما كان يرمي من جهة أخرى إلى الإجهاز على الذّاتية التّونسية والشخصية العربية الإسلامية لتونس بشكل قانوني لإتمام عملية الإلحاق[2]. غير أنه من المنطقي أن نعرّف بماهية التّجنس، قبل الخوض في ثنايا هذه السّياسة المطبّقة في تونس؟

التّجنس هو الإنسلاخ من الجنس الذي ينتمي إليه الإنسان، والدخول في جنسية أخرى تختلف تماما عن الأولى من حيث المنشأ ونظام الدّولة، والإنصهار في نظام الدّولة الجديدة، عملا بقوانينها، سواء في أحواله الشّخصية، أو في المعاملات، أو العقود والإلتزامات، أو في جميع الجزئيات، ويترتب على ذلك تغيير في جميع أحواله[3]. بمعنى آخر "دخول أحد من أهالي المستعمرات وبلاد الحماية في جنسية العنصر الغالب، ليتمتع بجميع الحقوق السياسية الدّينية المخولة لكل شخص بمجرد إنتسابه إلى ذلك العنصر"[4].

والتّجنس بهذا المفهوم له تأثير عميق وخطير على مفهوم الهويّة والإنتماء لدى الشعب التونسي، خصوصا في إنتمائه لمحيطه العربي والإسلامي، فيتمّ بذلك"القضاء على لغة البلاد ووطنية أهلها، حتى يندمج المغلوب في الغالب، وبتطاول العصور ينسى المغلوب على أمره، ما كان له من ذكر قديم، ويعتقد أنه من العنصر الذي إندمج فيه"[5]. والتجنس قبل أن يكون مسألة قانونية، أُعتبِر كفرا وتفريطا في الهوية الحضارية، وطريق إلى المسخ والذوبان، لأن المسألة تعلقت بالوجود والذاتية[6].

ومفهوم الهوية أو مايعرف بالذّاتية التونسية لدى الإصلاحيين التونسيين، يندرج ضمن المفهوم الواسع للأمّة الإسلامية، هذا الفضاء الإيديولوجي، الذي يشكل ملاذا وحصنا لمجتمع -تونسي-يتهدده المسخ والذوبان، وهو الشيء الذي كرسته الحماية الفرنسية من وراء فرض سياسة التّجنيس على التونسيين، بترسيخ

---

[1] الزيدي، الزيتونيون ودورهم...، ص 312.
[2] الطبابي، المرجع السابق، ص 428-432.
[3] الغالي، المرجع السابق، ص ص 132-139.
[4] كاتب كبير: "التجنس والتفرنج"، الإصلاح، الجزائر، العدد 6، بسكرة، (22 جمادى الأولى 1348هـ-1929/10/24م)، السنة3، ص 01.
[5] الجيلاني الفلاح، **الشعب التونسي والتجنس**، تونس، مطبعة العرب، ط(1924)، ص117.
[6] الطبابي، المرجع السابق، ص 422.

الإنتماء القومي القطري على حساب الإنتماء إلى الفضاء الأوسع "دار الإسلام"، أو الأمّة الإسلامية خصوصا بعد إلغاء الخلافة الإسلامية العثمانية[1].

ولعلّ أحسن تعريف للتّجنس كقضية سياسية وقانونية ولها إرتباط بالجانب الدّيني من حيث الأحكام المترتبة على الدخول في جنسية الغير، نجده عند الشيخ الزّيتوني المصلح "محمد المختار بن محمود"[2] صاحب المجلّة الزيتونية، حيث يقول: "يكون الإنسان مسلما يعمل بالإسلام، ويهتدي بهديه، ويأتمر بما جاء به، فيتعلق غرضه بالإنسلاخ عن الجنسية الإسلامية –والعياذ بالله–لغرض أدبي سافل أو مادي زائل، فيعتنق جنسية دولة من الدّول الأجنبية، التي تدين بالمسيحية وتعمل بالقوانين الوضعية، فيصير معتبرا كفرد من أفرادها. ويلتزم في إطار التجنيس بالإنسلاخ عن أحكام الشريعة الإسلامية وعن العمل بمقتضاها، ويلتزم في مقابلة ذلك بالعمل بقوانين تلك الدولة التي تجنس بجنسيتها، سواء في أحواله الشخصية أو في المعاملات أو في العقود والالتزامات أو في جميع الجزئيات. فيكون بذلك قد نبذ الإسلام وانسلخ عنه، ودخل في الكفر راضيا مختارا، ويترتب عن ذلك تغيير في أحواله من جميع النواحي، يطلّق امرأته فيكون طلاقه غير نافذ، ويُجبر قانونا على البقاء معها والإنفاق عليها. ويموت فتقسم تركته على غير الفريضة الشرعية، ويصبح مجبورا على التحاكم إلى غير قضاة الشرع، وقبل أن يمضي على عقدة التجنيس يكون عالما بجميع ذلك مطلعا عليه فهذه صورة عقدة التجنيس"[3]. وهكذا يصير المتجنس تابعا للمحاكم الفرنسية لا للمحكمة الشرعية، مما يجعل المتجنسين الجُدد من التونسيين خاضعين لأحكام القانون الوضعي الفرنسي، في أمورهم العائلية والمدنية والقضائية، فيكون هؤلاء أشدّ بعدا عن الحظيرة العربية الإسلامية[4].

2–مرامي وغايات سياسة التجنيس:

شجعت سلطة الحماية الفرنسية في تونس كل ما من شأنه أن يدعم سياسة التّجنيس المعلنة منذ 1923، ومنها تمكين المجنسين من بعض الإمتيازات والإغراءات كالحق في إمتلاك قطع أراضي تمنحها لهم

[1] محمد الشاذلي بلقاضي، "الإخوة الإسلامية"المجلة الزيتونية، ج10، مج2 (جويلية 1938)، ص401-404.

[2] محمد المختار بن محمود (1904-1973) زيتوني التكوين، ترقى في التعليم حتى أصبح مدرسا من الطبقة الأولى سنة 1932، تولى التدريس أيضا بالصادقية وتولى الفتيا، وكاهية شيخ الإسلام الحنفي، ثم التدريس بالجامعة الزيتونية بعد الاستقلال.تولى تأسيس ورئاسة المجلة الزيتونية، التي كان ينشر فيها بعض المواضيع الاصلاحية.للمزيد أنظر: بوزغيبة، المرجع السابق، ص128.

[3] محمد المختار بن محمود، "حكم الله في التجنيس"، المجلة الزيتونية، مج 1، ج 10(جوان 1937)، ص 488-491.

[4] محمد الصادق عبد اللطيف، "المؤتمر الافخارستي بتونس حملة صليبية عليها "، الإتحاف، تونس، ع 60(1يونيو 1995)، ص5-6.

إدارة الإستيطان، والتّمتع بإمتيازات الفرنسيين في المؤسسات التعليمية، والتأمين والتقاعد والخدمات الإستشفائية وتوفير الشغل، والتمتع "بالثلث الاستعماري" [1] بالنسبة للموظفين.

وفعلا أقدم عديد التونسيين من المسلمين واليهود، على طلب الجنسية الفرنسية، والجدول[2] الآتي، يوضح تطوّر عدد المتجنسين من التونسيين(مسلمين ويهود) بين 1911 - 1946، حيث يبدو أنّ عددهم قد إزداد بقوة بين 1911و1933، وهي مرحلة الأوْج في تطبيق التّجنس من سلطة الحماية، وتشجيعه ماديا ومعنويا، فيما شهدت الفترة الآتية بعد ذلك تراجعا في عدد المتجنسين بسبب الدّعاية الإصلاحية ضد مشروع التجنيس، وكشف خباياه، المتعلقة بمحو الذاتية التونسية، وصدور فتاوى تكفير المتجنسين، وأحداث الصّدام الشعبي مع سلطة الحماية، فيما عرف "بأحداث دفن المتجنسين بالمقابر الإسلامية "سنة 1933.

السّنوات	مسلمون	يهود
1923-1911	123	299
1928-1924	787	4126
1933-1929	139	2334
1938-1934	02	180
1946-1939	07	157

الجدول: رقم1

ووصل الأمر بسلطة الحماية إلى حدّ شراء ذمم علماء الدين، الذين تحدوهم رغبة ملّحة في تولي المناصب الرّسمية الدّينية والقضائية، تماشيا مع منهجهم الإصلاحي، الذي لا يتنافى مع الإستفادة من إيجابيات الحضارة الغربية، من أجل إستصدار فتاوى دينية تؤيد سياسة التجنيس، ولا تعتبر المتجنسين مرتدين عن الدين الإسلامي مادامو يصومون ويصلون ويؤدون الزّكاة ويحجون إلى بيت الله الحرام، وبذلك يتمّ القضاء على تخوّف المسلمين التونسيين من التجنس، والمقصود بهؤلاء العلماء "رجال المجلس الشرعي" باعتباره أكبر هيئة دينية في

[1] يعطى للموظفين الفرنسيين في مراكش والجزائر وتونس، علاوة على مرتباتهم الأصلية ثلث المرتب، وهو ما يسمى بالثلث الإستعماري. للمزيد أنظر: الفاسي، المرجع السابق، ص80 .

[2] Annuaire statique de la Tunisie, 1946, p 62.

تونس، والذي كان من بين أعضائه البارزين والمتهمين في قضية فتوى التجنيس[1] عام 1933: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، شيخ الإسلام المالكي، والشيخ محمد بن يوسف شيخ الإسلام الحنفي.

والأكثر من ذلك تشكلت جمعية سنة 1923 بإيعاز من سلطة الحماية سميت "**بجمعية المسلمين الفرنسيين**" ضمّت المتجنسين التونسيين، من أجل الدعاية لصالح سياسة التجنيس وإنجاحها، وجلب أكبر عدد من المتجنسين التونسيين، ورعاية مصالحهم، وصيانة حقوقهم[2].

وكانت تلقى هذه الجمعية دعما وتأييدا من الإدارة الفرنسية، يقول في ذلك الإمام محمد الخضر الحسين:"وكوّنوا بمساعدة الحكومة المحتلّة جمعية لهم تدعى جمعية المسلمين الفرنسيين، أخذت تعمل لبث الدعوة، وتوفير عدد المتجنسين، والحكومة تنشطها من خلف بشتى الوسائل"[3].

وبالعودة إلى أهداف هذه السياسة، يكمُن خطر تجنيس التونسيين خلال فترة العشرينات ومطلع الثلاثينات في أنه إستقطب الفئة التّونسية المتنوّرة فقط(حَمَلة الشهادات)، وهي التي ترى فيها الحكومة أنها طليعة المجتمع والمدافعة عن آماله وطموحاته، فبتجنيسها يتم إحتواء كل معارضة أو حركة وطنية، تشكل خطرا على الوجود والمصلحة الفرنسية بتونس[4]، إذ جاء في ديباجة قانون التجنيس:"على أننا إذا أردنا أن نكوّن بتونس مجموعة مهمّة من الفرنسيين من ذوي الأصول التونسية...، فمن الواجب تسهيل إمكانية حصولهم على الجنسية الفرنسية لتحقيق إدماجهم، وذلك بالنّظر للخدمات التي قدموها، أو هم قابلون لئن يقدموها في سبيل القضية الفرنسية بتونس"[5].

كما هدفت إدارة الحماية إلى تحقيق أكثرية ديمغرافية فرنسية في تونس من أجل إحكام السّيطرة الداخلية على البلاد تسهيلا لإدماجها من جهة، ومن جهة أخرى إحتواء الجاليات الأوربية المقيمة بتونس،

---

[1] م.أ.ت.ح.ت: أرشيف كي دورسي، سلسة الحركة الوطنية التونسية ،1917-1940، علبة رقم381، بكرة رقم20(تقرير المقيم العام منصورون حول فتوى التجنيس الموجه الى وزارة الشؤون الخارجية بتاريخ 29أفريل 1933)، وأنظر نفس التقرير في مجلة وثائق، عدد1، تونس، المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي،1984، ص 10-29.

[2] جاء في قانونها الأساسي ما يؤكد ذلك، إذ أنّ من أهدافها الأساسية :"- إقامة تضامن وثيق بين المسلمين من ذوي الجنسية الفرنسية، مع مساعدة أولئك الذين هم في حاجة إلى سند معنوي ومادي، - تنمية حب الوطن بين أعضاء الجمعية، - تدريب وتعليم الفرنسيين الجدد على الممارسة المتعقلة الحذرة، والأمنية لحقوقهم الاجتماعية والسياسية، - القيام بحملة واسعة بجانب التونسيين قصد الزيادة كل سنة في عدد المنخرطين بالجمعية، وذلك لنبين كم هي مدينة تونس الصادقة لسخاء وأريحية الجمهورية الفرنسية...، "للمزيد أنظر: مالكي، المرجع السابق، ص186.

[3] محمد الخضر الحسين، **الحملة الصليبية على الاسلام في شمال افريقيا**/مسألة تجنيس المسلمين بالجنسية الفرنسية، مكتب الأخبار التونسية، د.ت، ص8.

[4] العجيلي، الطرق الصوفية...، ص 220.

[5] مالكي، المرجع السابق، ص 185.

والتي كان عددها أكثر في غالب الأحيان من الجالية الفرنسية ذاتها، مما أوجد تنافس إستعماري حادّ مع الفرنسيين، ومنها الجالية الإيطالية على وجه الخصوص، والتي كان عددها يفوق المائة ألف نسمة عام 1909 مقابل أربعين ألف فرنسي[1]، وبذلك يمكن حسب التّصور الفرنسي وضع حدّ للصراع القائم بين الفرنسيين والايطاليين للسيطرة على هذه المنطقة الإستراتجية، المطلّة على البحر الأبيض المتوسط، وبالتالي وضع حدّ لتزايد عدد الايطاليين بتونس ولأطماعهم فيها[2].

ولذلك صرح رئيس الحكومة الفرنسية بول بوانكور (Paul Poincaré) بأنّ عدد الفرنسيين في تونس ليس كافيا، وأنّ عدد الايطاليين* أكثر، وأنه لابدّ من العمل لترجيح كفة الفرنسيين، وذلك لا يتمّ إلاّ بالتشجيع على التجنس بالجنسية الفرنسية "[3].

وفي نفس السياق وتفاؤلا بجدوى التّجنيس والدعوة إلى توسيع فئاته، وتسهيل شروطه،كتب "إميل مورينو"[4](Émile Morinaud) عن حملة التجنيس بتونس، ومؤكدا: "على أنّ الذي يجب أن نرسّخه بكل ثمن في أجهزة الإدارة الفرنسية بتونس، هو عقلية التجنيسات الضرورية، فكل أجنبي، أو إسرائيلي، أو مسلم، يبدي رغبته سواء للمراقب المدني، أو لمحيطه لإكتساب الجنسية الفرنسية ...،و بمجرد أن نتعرف على رغبته لأن يصبح فرنسيا، يجب أن يحال طلبه بدون أجل إلى ديوان القنصلية لتمنحهم تلقائيا قبولها وموافقتها ...، فمنهم وبهم نستطيع أن نكوّن قبل خمس سنوات125ألف فرنسي بتونس...،إنّ الوطن سيحتفظ لهم بأكبر دين من الإعتراف...،"[5]. نستنتج من هذه الفقرة أنّ التجنس لم يكن أكثر من أداة لإستمالة الطوائف المتعايشة بتونس لصالح السّياسة الفرنسية، ومدخلا عمليا للمساس بهوية التونسيين ومعنوياتهم.

وإذا كانت أبواب التجنيس، قد فتحت أمام الأجانب المقيمين بتونس، ومنهم أهل الذّمة، فإنّ اليهود التونسيين كانوا أكثر تحمسا لإكتساب الجنسية الفرنسية، حتى يصبحون مواطنين فرنسيين كاملي الحقوق والواجبات. ومما ساعدهم على ذلك هو تمكّنهم من الثقافة الغربية لغة ومظهرا، خصوصا اللّغة

---

[1] أحمد الصافي،"تجنيس التونسيين"، التونسي، ع 34، (24 أكتوبر 1910).

[2] المناعي، المثقفون التونسيون...، ص 231.

* للتوسع حول تطور عدد الجالية الأوربية عموما والايطالية خصوصا في تونس عد الى:

Ganiage Jean, La population européenne de Tunis au milieu du XIXe .Etude démographique, P.U.F, Paris, 1960 pp 28-29.

[3] محمد الصادق عبد اللطيف، المقال السابق، ص 5.

[4]هو نائب قسنطينة خلال العشرينات، ومن الذين كان لهم إسهام كبير في صياغة واستصدار أغلب المراسيم التي نظمت مشاريع التجنيس وحددت شروطه.للمزيد أنظر: مالكي، المرجع السابق، ص185.

[5] Emile Morinaud, «Encore un mot sur la croisade des naturalisations en Tunisie, La Dépêche tunisienne(9 novembre1926).

الفرنسية، التي إنتشر إستعمالها بين اليهود ليس فقط على مستوى مؤسساتهم فحسب، بل في جميع مظاهر الحياة الإجتماعية والتعليمية والعائلية، وهذه الحركية الثقافية، التي ميّزت الأقليّة اليهودية، هي التي فسّرت ذلك الحماس، الذي أبدوه من أجل إلحاقهم في مرحلة أولى بالقضاء الفرنسي، ثم المطالبة بالمواطنة الفرنسية عبر التجنيس غداة الحرب العالمية الأولى. ولذلك فليس من الغرابة في شيء أن يبتعد اليهود التونسيون عن الزيتونيين المصلحين، وإن كانوا يتعايشون معهم في نفس المدينة. ولهذا السبب شهدت العلاقات بين الأقليّة اليهودية والنّخبة الإصلاحية الزيتونية، رغم التعايش، فترات من التوتر خلال الفترة الاستعمارية، وشمل هذا التوتر الجالية المسيحية أيضا، وتتجسم دوافعه في إختلاف المواقف تجاه الإحتلال، وقضية التجنيس، والمؤتمر الإفخارستي، والقضية الفلسطينية[1].

فمن خلال الجدول السابق(رقم 01)، يتضح لنا أنهم كانوا أكثرية مجنّسة مقارنة بالتونسيين المتجنسين، وقد رأى المصلحون التونسيون في تجنيس اليهود، عدوانا من الفرنسيين على الشعب التونسي، وخروجا عن عهد الذّمة من اليهود، وهذا بسبب رغبة الفرنسيين في ضمّ الطائفة اليهودية إلى المجتمع الفرنسي في تونس، لتحقيق التّفوق العددي، وحسب محمد الخضر الحسين فإنّ اليهود "أوّل طائفة تسللت من نفوذ الإسلام، إذ تجنسوا دفعة واحدة في تونس والمغرب والجزائر، فأحتجّ المسلمون على هذا العدوان من الفرنسيين، والعقوق والخروج عن عهد الذمة من اليهود"[2].

3-قضية التجنيس في الصحافة التونسية:

لقد أثارت هذه القضية حفيظة الوطنيين التونسيين، وتمّ وضعها في إطار ديني، ونشطت الصّحافة التّونسية ذات البعد العربي الإسلامي، في مقاومة التّجنيس وأصحابه، ومن تلك الصحف نذكر منها: "الأمّة"، "مرشد الأمّة"، "النّديم"، "الصّواب"، "الوزير"، وغيرها من الصّحف الأخرى، ومما زاد الأمر خطورة هو تبني الباي "محمد الحبيب" قانون التجنيس وإصداره أمرا بنشره على صفحات "الرائد التونسي"عام 1923 وقد كانت جريدة "الأمّة" لصاحبها علي بن مصطفى[3]، من أكثر الصحف تشنيعا بقانون التجنيس وكشف

---

[1] العلاقي، المرجع السابق، ص 305.

[2] الحسين، الحملة الصليبية ...، ص 8.

[3] علي بن مصطفى (1890-....)، من أعلام الصحافة التونسية، زيتوني التكوين، إنخرط في الحزب الدستوري من تأسيسه 1920، أدار عدة جرائد منها: الأمة، المبشر، الممثل، عانى كثيرا من مضايقات الإدارة الفرنسية، خصوصا بحلّ جرائده أو عدم طبعها.للمزيد أنظر: قفصية، المرجع السابق، ص 182.

خباياه، مما أثار شكوك الإستعمار ومواقفه من هذه الجريدة، وتصنيفها على أنها "حاقدة وجارحة ضد فرنسا"[1].

كما إعتبرت جريدة "الصواب" المتجنس مرتدا خارجا عن دائرة الإسلام، وطالبت الجريدة من علماء تونس الدينيين والمدرسين الزيتونيين، إبداء رأيهم في قضية التجنيس بإصدار فتوى دينية واضحة، مبنية على النّصوص العلمية المدققة، خصوصا وأنّ الحكومة الفرنسية بصدد إصدار أمر دولي في قبول المتجنسين. وحذّر صاحب المقال شيوخ المجلس الشرعي من التزام الصّمت أو الحياد إزاء مسألة التجنيس، خوفا على مناصبهم السامية[2].

وإعتبر كاتب آخر –حسن الجزيري–في مقالة نشرها بجريدة"النّديم"، أنّ مسألة التّجنس تُعدّ من المشاريع التي إبتكرها من لا يريد بالتونسيين غير المسخ والإنقراض. فَحُقّ لهم إذن أن يمقتوا الفكرة ويقاوموها وذلك لما بين الجنسية والدين من تلازم وترابط، بل لأنّ الجنسية هي الدين، وكل من جنح إلى التّجنس فهو مارق من الدين[3].

وربطت جريدة أخرى مناهضة للتجنس، بين مشروع التجنس وصاحبه "إيميل مورينو" النائب بالبرلمان الفرنسي عن عمالة قسنطينة، حينما كتبت: "مورينو يسوس المملكة التونسية" موضحة أنّ مشروع تجنيس التونسيين، الذي هو من مبتكرات "مورينو"، هو أحد المشاريع التي يسعى في تنفيذها بالمملكة التونسية، والتي تصب جميعا في هدفه المتمثل في إحداث إمبراطورية فرنسية من جميع البلاد المحتلّة، ومركزها "بباريس" الوطن الأم، وأنّ هذا النائب ظلّ يتحيّن الفرصة لتحكيم آرائه في تونس وأنظمتها، وما يجب أن يجري فيها لتقترب من رغبته، وتتحول إلى جزء من الإمبراطورية، التي يمني نفسه على الأقل، لتصير مستعمرة فمقاطعة فرنسية، ربما ترشحه للنيابة عنها في بعض الأحيان[4].

كما كتب الطاهر الحدّاد في جريدة "الأمّة" مقالا عن التّجنس، يبين فيه أهداف الحماية، من وراء فرض سياسة التجنيس، وهي إخراج الشعب التونسي من حظيرة العالم الإسلامي والشرق خصوصا، لإدماجه في الحضارة الغربية يقول في ذلك:"...، ها هو اليوم (أي الاستعمار) يهيئ مشروع تجنيس التونسيين (الذين لا

[1] الزيدي، الزيتونيون ودورهم...، ص313.

[2] على كاهية"التجنس"، الصواب، ع401(31-8-1923) .

[3] حسن الجزيزي، "طامة التجنس"، النديم، ع127، (8-9-1923).

[4] الزيدي، المرجع السابق، ص316.

جنسية لهم)، حرصا على فصلهم عن الشرق الفصل النهائي، وتفويتهم عن مطامع غيرها من الدول، وضمهم إليها نهائيا وإلى الأبد وعند ذلك يتم كل شيء"[1].

وقد تساءلت "جريدة العصر" هي الأخرى، عن دور المفتيين الرسميين، في تحديد موقف الدّين من قضية التجنيس، ودعتهم إلى ضرورة تنوير النّاس عن حكم الله في التجنس، خصوصا وأنّ مسالة التّجنس بالجنسية الفرنسية أضحت الشغل الشاغل لفكر التونسيين، وموضع إهتمام خاصتهم وعامتهم، ومادة بحث للصحافة على إختلاف نِحلها وتباين مشاربها، وختمت جريدة العصر مقالها بالرّجاء من هؤلاء العلماء نشر بيانا وبلاغا للناس في التجنس باعتبارهم "مصابيح الظلام"[2].

إلاّ أنّ هؤلاء العلماء الرسميين كانوا في الغالب سلبيين ومسالمين مع سلطة الحماية، حسب ماجاء في شهادة أحمد توفيق المدني:" أنه ما خانهم يومئذ إلاّ كبار المجلس الشرعي، وأنه ذهب إليهم بنفسه واحدا واحد، رفقة عثمان الكعاك، فكانوا يقابلونهما بالترحيب، ويخاطبونهما بالإحترام والتقدير، ويقولون لهما إنّ التجنيس حرام وكفر، ويؤكد لهما الشيخ إبن يوسف أنه لا ريب فيها، إلاّ أنهم لا يستطيعون إطلاقا وبأيّ صفة من الصفات إعلان ذلك، لا قولا ولا كتابة، لأنّ التّهديد الذي صدر من السلطة قاس شديد، وأنهم لا يستطيعون أن يتمرمدوا في آخر اعمارهم"[3].

أما عن الصحافة باللّغة الفرنسية، فإننا نشير إلى جريدة التونسي الناطقة بإسم "الشباب التونسي"، أو ما يعرف "بالصادقيين"، والتي كانت أسبق الصحف التونسية إلى تناول قضية تجنيس التونسيين في عدة مقالات، منها "تجنيس الرعايا التونسيين"عام 1909، ورغم أنّ أصحاب هذا التّيار قد التصقوا بالغرب أكثر نظرا لثقافتهم المزدوجة، وطالبوا بسياسة تقوم على تشريك التونسيين في الحقوق السياسية والاقتصادية، التي يتمتع بها الفرنسيون، إلاّ أنهم كانوا متحفظين من مشروع التجنيس، المعلن منذ صدوره أول مرة في قانون 3-10-1910 إذ جاء على لسان أحمد الصافي مايلي:"ومما لاشك فيه أنّ المخاوف التي نبديها بشأن هذا القانون، هي مما يمكن توقعه، لأنه جعلنا في حالة وهن، بإزاء شرذمة قليلة ليست متأصلة في البلاد"[4].

---

[1] الطاهر الحدّاد،"التجنيس نكث للعهد"، جريدة الأمة، ع 50، (13-11-1923).

[2] العصر الجديد، "فتوى في التجنس ونصيحة الى فرنسا "، ع 163، (16-12-1923). وأنظر نفس المقال في: رجال الدين والحركة الوطنية، المرجع السابق، ص 42.

[3] أحمد توفيق المدني، **حياة كفاح"مذكرات"** ج1، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1 (1976)، ص281-282.

[4] أحمدالصافي،" تجنيس التونسيين"، التونسي، ع34، (24اكتوبر1910).

ويشترط أصحاب هذا الاتجاه على أنّ إحتفاظ التونسيين بأحوالهم الإسلامية في قضايا الزواج والطلاق والمواريث هي أسلم طريق لتحقيق نجاح قانون 1910، وتحقيق التعاون الفرنسي –التونسي (وعلى كل حال مادام المسلمون غير متحققين من أنهم لا يُحرمون من أحكام شريعتهم في حقوقهم الشخصية، فإنّه لا إمكان لتجنيسهم أبدا"[1].

ومهما يكن فإنّه بعد استقرائنا لأهم المقالات، التي عالجت مسألة التجنيس، يتبيّن بوضوح أنها عولجت في مستويات ثلاث هي: المستوى الديني، والمستوى السياسي، والمستوى الاجتماعي.

ففي الجانب الديني: كان هناك إجماع من طرف علماء الدين، على أنّ في التّجنس ردّة وخروجا عن الإسلام، لأنّ المسلم إذا خرج عن حكم القرآن، لا يبقى مسلما، وينطبق عليه حكم المرتد عن دينه، خصوصا وأنّ في الإسلام لا فرق بين الجنسية والديانة، بل هما شيئا واحدا، وهو بذلك سيخضع لقوانين وضعية في الزواج والطلاق والميراث، وقد يحمل السّلاح لمقاتلة إخوانه في الدين والوطن، حينما يجند في الحروب بأمر من وطنه الجديد[2].

أما على المستوى السياسي والاجتماعي: فإنّ التّجنس يمثل خطرا سياسيا، يمس الذّاتية السّياسية للتونسيين لأنّ معاهدة الباردو الموقعة مع الفرنسيين عشية فرض الحماية في 12 ماي 1881 إعترفت لهؤلاء "باحترام السيادة الداخلية " ولم تسيطر الحماية الفرنسية إلاّ على الذاتية القنصلية فحسب، وإنّ إحتلال فرنسا لتونس ليس إلاّ احتلالا مؤقتا.

غير أنّ الواقع الممارس بعد ذلك، يؤكد العكس حينما يصرح رئيس الجمهورية الفرنسية بأنّ: "تونس مرتبطة مع فرنسا إلى الأبد، وأنّ الغاية من التجنيس هي إنماء عدد الفرنسيين بتونس، لكي يتمّ التّحكم في سير الأمور تحكما سهلا ونصبح أصحاب تونس بدون أدنى منازع"[3].

وفي نفس الفكرة ناقش الحدّاد قانون التجنيس في مقال له بجريدة الأمّة ذكر فيه:"أنّ قانون التجنيس الذي جاء ليُصّير التونسيين فرنسيين، يتناقض بوضوح تام مع معاهدات الصّلح والمودةّ التي وقع تأكيدها وتحديدها في ما يسمى بمعاهدة الباردو، فالمعاهدات الدولية بقيت حبرا على ورق ولا تحترم إلاّ بما يرضي الطرف المتفوق"، وكذّب الحدّاد مزاعم السلطات الفرنسية، من أنّ قانون التجنيس سيكون إختياريا وليس إجباريا، ووضح طبيعته الحقيقية، حينما وضَعه في إطاره الصريح، وهو الإطار السياسي الاستعماري، يقول في

[1] الصافي، تجنيس التونسيين، التونسي، ع35(31اكتوبر1910).
[2] الفلاح، المصدر السابق، ص31.
[3] المصدر نفسه، ص26.

ذلك الشأن: "لم تكن مسألة التجنيس فجأة في سير السياسة الفرنسية فهي على مبدأ ثابت، وهو الإلحاق التام ضمن الإمبراطورية الفرنسية بشمال إفريقيا، وذلك بداية بتجنيس الأجانب ثم بتجنيس التونسيين " حرصا منها —فرنسا– على إجتثاث التونسيين من حوزة الأمة العربية الإسلامية[1].

كما أنّ سياسة التجنيس المعلنة من الفرنسيين، ستُحدث لا محالة إختلالا في التوازن الإجتماعي في المجتمع التونسي، نتيجة تجنيس غير التونسيين من اليهود و الجاليات الأوربية الأخرى، طمعا في الإمتيازات التي يوفرها لهم هذا القانون، وبمرور الزمن تتكون في تونس طبقتان متباينتان، الأولى من المتجنسين التونسيين لها كل الإمتيازات التي هي للفرنسيين، وطبقة أخرى محتقرة ومهمشة، تقع عليها جميع التكاليف والأعباء وهم التونسيين الرافضين للتجنيس، هنا يتساءل صاحب المقال عن طبيعة العلاقة التي ستنشأ بين الطبقتين المذكورتين، وكيف لهما أن تتعايشا في وطن واحد، حينما "يتهم أحدهما الآخر بالتعصب ويسخر من تشبثه بماضيه، والآخر يعتبر الأول كافرا مارقا من الدين مروق السهم من الرمية، وتراه في آن واحد يغبطه على ماحصل عليه من الإمتياز، ويحتقره، حيث بذل ديانته وجنسيته ثمنا لذلك المتاع...،فالشقاق وفَقْد الموازنة والقلاقل الاجتماعية هي النتائج المفزعة، التي سنحصل عليها من مشروع التجنيس"[2].

ولعلّ ماكانت ترمي إليه الحماية الفرنسية من وراء كل ذلك، هو تفكيك الوحدة الإجتماعية، والثقافية والإثنية للشعب التونسي، وبالضرورة تهيئة وتكوين نخبة قادرة على صيانة إستمرارية الإستعمار، وضمان جسور التواصل بينه وبين الدولة المحمية. وهو مانستشفه من الحوار، الذي دار بين رئيس جمعية المتجنسين عبد القادر القبايلي، وأحد طالبي التّجنس والإنضمام للجمعية، وهوالتيجاني الميزوني، إذ يقول الأخير:"إنني أشكر لك استقبالك لنا، نعم جئتٌ قصد الإلتحاق بك، لكوني مقتنعا بأنك تقوم هنا بعمل رائع لتونس، هذا الذي يجب أن ترتبط مصلحته شيئا فشيئا بفرنسا، فمنذ أن بدأت عقليتي تتكون كرجل، وأنا أحبّذ فكرة أن أصبح مواطنا فرنسيا. فعائلتي قد فهمت بأنّ فرنسا، ستضمن لتونس بحمايتها لها الحرية والحياة...، إني لا يسعني إلاّ أن أقول لك بأن حملة التجنيس بالعصبة لم تمر دون أن تثير إهتمامي...، سنتمكن بدون شك من إقناع كل الذين يعتقدون بهذه البلاد بأننا بعملنا من أجل تجنيس المسلمين، وإدماج النّخبة، نهدف إلى صالح تونس أكثر من أن نتوخى فائدة فرنسا..."[3].

---

[1] الحداد، "التجنيس نكث للعهد "، المقال السابق.

[2] الفلاح، المصدر السابق، ص 35.

[3]مالكي، المرجع السابق، ص 188.

4-الحملة ضد التجنيس والمتجنسين:

لقد أصبحت المسائل التي لها علاقة بالدين، مؤثرة على إحساس التونسيين أكثر من وقت مضى، ومنها مسألة التجنس، وإعتبار المتجنسين مارقين لا على الجنسية التونسية فحسب، بل على الدّين الإسلامي. وكان يدعم هذا التّصدي لمشروع التجنس المعلن منذ 1923 قطاعات هامة من المجتمع التونسي، تأتي في مقدمتها الطليعة الإصلاحية الزيتونية، ومؤسستها العتيدة وهي جامع الزيتونة، الذي حمى الدّين واللّغة، وثانيها الحركة الوطنية، التي ضمّت طاقات شابّة، ومؤمنة بفكرة التّضحية في سبيل حماية مقومات الشخصية التّونسية، إضافة إلى ردود الأفعال التي جسدتها أقلام الصحفيين والمفكرين والأدباء عن طريق المقالات الصحفية، والإجتماعات العامة، والنّدوات الفكرية، لتشكل بذلك حيّزا لا يستهان به في حملة التّصدي للمشروع الإستعماري الخطير، في دلالة واضحة على مدى وعي الشعب التونسي، وشدة تمسكه بتاريخه العربي ودينه، وقوة الإعتزاز بالإنتساب إلى الحضارة العربية الإسلامية[1].

والملاحظ أنّ المقاومة ضد التجنس قبل 1930، لم تكن بالقوة التي ظهرت بعد تلك السنة، وذلك بسبب تأثير تحديّات أخرى؛ منها إنعقاد المؤتمر الأفخارستي في ماي 1930، وإعلان الظهير البربري في المغرب الأقصى (16 ماي 1930)، والإحتفال بمئوية الإحتلال الفرنسي للجزائر (جويلية 1930)، فضلا عن الآثار الكارثية للأزمة الإقتصادية العالمية على الوضع الإجتماعي في تونس، باستثناء الحملة الصحفية المبكرة، التي حاولت كشف خبايا التّجنيس، وفضح السّياسة الإستعمارية عبر المقالات، التي جمعها فيما بعد الجيلاني الفلاح في كتابه "الشعب التونسي والتجنس"الذي صدر بتونس عام 1924[2]. وعموما يمكن القول أنّ حملة التّصدي لقانون التجنس، التي أعلنها المصلحون التونسيون على وجه الخصوص، إكتست خصوصية دينية، وهي بالتالي لا تستهدف سلطة الحماية فقط، بل الكنيسة أيضا، ووجوب الحدّ من مزاحمتها للعقيدة الإسلامية.

ولهذا إرتكزت مقاومة العلماء والمصلحين للمشروع الفرنسي، بتعميق البعد الديني وتجذيره في وجدان التونسيين، باعتبار أنّ الصراع مع الإستعمار في المحصّلة هو صراع بين الإسلام والمسيحية. وهو ما يتوافق مع رؤية الإمام الخضر الحسين الذي دعا التونسيين شعبا وساسة وعلماء إلى ضرورة إفشال المشاريع الفرنسية، ومنها التجنيس، عن طريق تثقيف الشعب، وتعليمه واجباته الإسلامية والإجتماعية، وفتح بصيرته على نتائج

---

[1] المناعي، المرجع السابق، ص223.

[2] حفيظ الطبابي، **البناء الوطني وتحديات المستقبل**، ط1، تونس، الدار التونسية للكتاب (2011)، ص 89.

التّجنيس الوخيمة على التونسيين، وعلاقاتهم بإخوانهم المسلمين، وبالدين الإسلامي "فمن مقتضى التّجنس بالقومية الفرنسية أن يقاتل(المتجنس) تحت راية فرنسا، وإن كانت هاجمة على جماعة من إخوانه لغة ودينا، وهم في عقر دارهم آمنين. ولا جُرم أنّ الإنضمام إلى صفوف المخالفين -إذا اشتبكوا في حرب مع المسلمين- نزول إلى حضيض الإرتداد عن الإسلام، ونكث لليد من عروته الوثقى"[1].

وفي إنتاجه الأدبي، نجد للإمام الخضر قصيدة شعرية، يذكر فيها التجنيس ورفض التونسيين له بدافع ديني، وخوف من الله.

يسفك الباغي دماء ذنبها .... أنها تغلي إذا شد الخناقا

وطغى في الأرض حتى إنه .... همّ بالدين خسوفا أو محاقا

ينصب الأشراك كي يصرف عن.... حكمة الله قلوبا وحِداقا

لاذ بالتجنيس والقوم أبوا .... خوف أن يصلوا به النار الحراقا[2].

كما تعرض الثعالبي إلى قضيّة التجنيس في تونس، وكشف ذلك للعالم الإسلامي عن طريق الصحافة العربية، معتبرا أنّ الهدف الإستعماري من تشجيع تجنيس التونسيين، إنما هو إحياء للحروب الصليبية القديمة لِكَوْن"شمال إفريقيا بما فيها تونس كانت قبل الإسلام نصرانية خاضعة للكنيسة الكاثوليكية، ولما جاء الإسلام، عرّبها وجعلها أمة واحدة مسلمة، متممة للوحدة الإسلامية العامة في أقلّ من قرن، فكيف يعجز عن مثل ذلك في تحويل هذه البلاد إلى نصرانية في وقت أقلّ مما اقتضاه الإسلام في التحويل"[3].

وطالب الثعالبي من الفقهاء وعلماء الشريعة الإسلامية، إصدار مدوّنة تبين موقفهم حيال مسألة التجنيس[4]، التي كانت أصل الحوادث الدامية، والإحتجاجات المتتالية في تونس، ومنها أحداث المناهضة لدفن الموتى المجنسين بالمقابر الإسلامية في الثلاثينات، ويرى الثعالبي أنّ مسألة التجنيس "التي لم تتمعن فيها الإدارة وطبقتها بكل إعوجاج في بلد تعهدت له فرنسا باحترام إستقلاله وسيادته ومؤسساته السياسية والدينية، هي من أمهات الغلطات، بل هي أعظم غلطة إرتكبتها الإدارة الفرنسية بتونس"[5].

---

[1] الحسين، (م.أ.ك)، **الإرث الفكري للإمام محمد الخضر الحسين**، مج13، ص 6154.

[2] الحسين، (م.أ.ك)، **جبهة الدفاع عن شمال إفريقيا**، مج 9، ص 4390.

[3] بوذينة، المرجع السابق، ص19.

[4] عبد العزيز الثعالبي، "سانحة"، ع 34، جريدة التونسي، (24-10-1934).

[5] محي الدين القليبي، **مأساة عرش**، سلسلة من الحقائق التاريخية والوثائق السرية يقدمها مكتب الاستعلامات للحزب الحر الدستوري التونسي. د.ط، د.م.ن، (د.ت.ن)، ص 174-175.

وإلى الثعالبي يعود الفضل في لفت إنتباه علماء الأزهر إلى قضية التجنيس، وإبداء موقفهم منها، وهذا بحكم علاقاته الواسعة برجال الفكر والسياسة بالشرق، فأصدر الشيخ (علي سرور الزنكلوني) فتوى فحواها تكفير المتجنس[1]. إضافة إلى صدور مقالات في نفس السّياق في الصحافة المصرية مثل مقالة "التجنس في تونس بجريدة السياسة"القاهرية* في 27-11-1923، ومقالة"مشروع استعماري جديد؛ فرنسا تريد إدخال التونسيين في الجنسية الفرنسية" بجريدة الأخبار القاهرية بتاريخ 17-01-1924[2]،نددت بسياسة التجنيس الرامية إلى طمس الشخصية العربية الإسلامية للشعب التونسي.

4-1-صدور فتاوى تكفير وردّة المتجنس:

تزايدت نقمة التونسيين على قضية التجنيس، لما خيّم السّكوت عليها من طرف العلماء الرسميين المؤهلين للإفتاء، والذين توافرت فيهم شروط الإفتاء (منها أن يكون المفتي مدرسا بجامع الزيتونة، ومن رجال الطبقة الأولى، يتميز بسعة العلم، وفهم غوامض النّصوص ودقائق عباراتها وتحليلها)[3]، وهم أعضاء المجلس الشرعي الحنفي والمالكي لإبداء رأي وموقف ديني واضح من تلك القضية، إلاّ أنّ شيئا من ذلك لم يتم، وهذا موقف غامض يدعو إلى الحيرة! غير أنه هناك تفسير لذلك، يبدو أكثر منطقية وواقعية، وهو أنّ تخاذل رجال الدين والشرع عن إصدار فتوى جريئة تحرّم التّجنس على طالبيه، وتفصل في هذه القضية المصيرية، مردّه إلى أنّ هؤلاء المشايخ كانوا يتوجسون خيفة من سلطة الحماية، بأن تعزلهم عن وظائفهم، أو أنهم كانوا يفتقدون في منهجهم إلى البعد الوطني[4]، وهو الشيء الذي اعتبره أحمد توفيق المدني خيانة من هؤلاء المشايخ، بحجة الخوف من الإدارة الفرنسية وإتقاء شرّها[5].

---

[1] بن ميلاد ومسعود إدريس، الشيخ عبد العزيز...، المرجع السابق، ص 341.

* هي لسان حال الأحرار الدستوريين، رئيس تحريرها الدكتور: محمد حسين هيكل، كما تضمنت أيضا مقالا للإمام محمد الخضر الحسين في 31 يناير 1924، عدد393، بعنوان، (الحالة السياسية في تونس، محاولة إدماج التونسيين في الجنسية الفرنسية)، للمزيد أنظر، الحسين، (م.أ.ك) **الإرث الفكري للإمام الخضر الحسين**، م13، ص 6150.

[2] الزيدي، الزيتونيون ودورهم...، ص 323.

[3] العلاقي، المرجع السابق، ص307.

[4] مقابلة مع الدكتور عبد الجليل التميمي، أستاذ وباحث، مؤسسة التميمي للبحث العلمي، بتاريخ 28مارس2014، من 9 إلى 10صباحا.

[5] المدني، المرجع السابق، ص 281-282.

وعلى النقيض من ذلك فقد جاهر صغار العلماء بكلمة الحق، وصدعوا بها، وأُوذيَ الكثير منهم بسبب تلك الجرأة، خصوصا في مناظرات التّدريس، إذ كانت تصدر أوامر من الباي إلى إدارة جامع الزيتونة، لإسقاط ذلك الصنف من العلماء[1].

ومن هؤلاء العالم الزيتوني الشيخ "أحمد عياد"[2]، الذي تساءل في حيرة عن غياب موقف ديني واضح حيال التّجنس الذي ضرب الأمة التونسية في أعزّ ما تملك وهو الدين، قائلا:"لقد أزعجت مسألة التجنيس الأمة التونسية، واحتار النّاس فيها...، وحيث رأيت خطارة هذه المسألة ومساسها بالدين من حيث تعاليمه وقوانينه، ولم أرى من العلماء–بكل أسف–من قام بهذا الواجب العظيم، عند إشتداد الحاجة اليه، فخشيت أن أكون مسؤولا لأبناء وطني وأمام الله والتاريخ عن سكوتي... محجوجا بقوله (ص): (من كتم علما ألجمه الله بلجام من النار)[3]

جاءت فتواه، تفيد بكفر المتجنس إعتبارا لكون من تجنس بجنسية أجنبية، قد آثر المحاكمة إلى أهل ذلك الجنس على المحاكمة إلى الشّرع المقدّس، وكل من صدر منه ذلك فهو كافر إستنادا إلى النصوص القرآنية القطعية ومنها الآيات: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)[4]،(أَلَمْ تَرَى إلى الذّيْنَ يَزْعَمُون أَنّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيْدُونَ أَنْ يَتَحَاكموا إلى الطّاغُوتْ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ)[5]،وما بعدها إلى قوله تعإلى (فَلاَ وَرَبُّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَى يُحَكِمُوكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُم ثُمّ لَايَجِدُوا فِيْ أَنْفُسِهِمْ حَرَجَا مِمَا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيْمَا)[6]،(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)[7]، (تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ)[8].

---

[1] رجال الدين والحركة الوطنية...، ص 39.

[2] أحمد عيّاد (1890 1949) أستاذ زيتوني، كان من مناصري بورقيبة وجماعته في أزمة قصر هلال وانبثاق الحزب الدستوري الجديد، متشبعا بالروح الإصلاحية والوطنية، ربطته علاقات كثيرة برموز الإصلاح التحدثيين، ومنهم زين العابدين السنوسي والطاهر الحداد، وقبلهما الشيخ عبد العزيز الثعالبي، شارك في الحملة ضد فتوى التجنيس.للمزيد أنظر: حفيظ الطبابي، البناء الوطني ...، ص 88.

[3] رجال الدين والحركة الوطنية، المرجع السابق، ص 40

[4] سورة المائدة، الآية 51.

[5] سورة النساء، الآية 60.

[6] سورة النساء، الآية 65.

[7] سورة المائدة، الآية 57.

[8] سورة المائدة، الآية 80.

كانت هذه الفتوى للشيخ أحمد عياد، أول فتوى صدرت بتونس في شأن قضيّة التّجنيس عام 1923 [1]، وهو الذي لم يكن من شيوخ الطبقة الأولى في جامع الزّيتونة، بل هو عالم زيتوني في الدرجات الأولى من التّعليم آنذاك، أدرك أنّ السّكوت عن التجنيس كبيرة من الكبائر، فأصدر فتواه التي أثنى عليها كل من الشيخين العالمين الإمام محمد الخضر الحسين[2] والشيخ محمد شاكر[3] وكيل جامع الأزهر.

عرفت قضية التّجنيس في الثلاثينات منعرجا حاسما، بسبب الرّفض الشعبي لدفن المتجنسين المتوفين بمقابر المسلمين، ومنهم رئيس المتجنسين المدعو "محمد بن شعبان"، وهو ما عُرف "بأحداث بنزرت"، وصدرت حينها أول فتوى رسمية من الشيخ "إدريس بن محفوظ الشريف"[4] مفتي بنزرت في ديسمبر 1932 بوصفه شخصية "رسمية "منتمية إلى عضوية المجلس الشرعي، تفيد صراحة بأن المتجنس مرتدّ، ولا يجوز دفنه في مقابر المسلمين، أو تغسيله أو الصلاة عليه (لكونه لم يندم ولم يرجع إلى الحظيرة الإسلامية قبل وفاته، وبناء على ذلك لا يمكن أن يُدفن في مقبرة المسلمين لكونه إنسلخ عن الدّين الإسلامي وأعلن ولاءه لدولة غير مسلمة، وإلتزم بتطبيق قوانينها وتشريعاتها، أي خرج من ربقة الإسلام، مما يجعله بعد موته خارج دائرة الأمّة، فلا يجوز دفنه في المقابر الإسلامية)[5].

كانت هذه الفتوى نصرا كبيرا لحركة الإصلاح بتونس، حينما تسببت في ثني الكثير من التونسيين على التفكير في إكتساب الجنسية الفرنسية، رغم الإغراءات المادية التي كانت تمنح حيال ذلك، وأعرب الكثير من المتجنسين من جهة أخرى، في التّخليّ عن الجنسية الفرنسية، والعودة إلى جنسيتهم الأصلية، الأمر الذي جعل السلطات الفرنسية ترى في فتوى "الشيخ إدريس" موقفا ذميما ألحق أضرارا فادحة بمستقبل حركة التّجنيس في تونس، مما دفعها إلى التفكير في نسخ تلك الفتوى بفتوى شرعية، صادرة عن جهات شرعية أعلى، مثل"المجلس الشرعي بتونس"[6].

---

[1] جريدة الأمّة،"التجنس ونص القرآن للأستاذ الفاضل الشيخ أحمد عيّاد أحد أساتذة الكلية الزيتونية أبقاه الله وأعز به العلم والعلماء"، ع 50، (13نوفمبر 1923).

[2] الحسين، الحملة الصليبية ...، ص8.

[3] العصر الجديد، "فتوى في التجنس ونصيحة الى فرنسا"، ع 163(16 ديسمبر 1923).

[4] إدريس الشريف بن محفوظ (1866-1934): أصيل مدينة بنزرت، تخرج من جامع الزيتونة بشهادة التطويع عام1895.عمل مدرسا بجامع الزيتونة، ثمّ بجامع بنزرت الكبير وجامع إبن عبد الرحمان. أسندت إليه إمامة جامع بنزرت الكبير عام 1921 وخطة الإفتاء عام 1923.للمزيد أنظر: الزيدي، الزيتونيون ودورهم ...، ص 354، هامش رقم 61.

[5] العياشي، **البيئة الزيتونية 1910-1945**، تعر حمادي الساحلي، دار التركي للنشر،1990، ص 269.

[6] الزيدي، المرجع السابق، ص 356-357.

4-2-فتوى "المجلس الشرعي" بتوبة المتجنس (ظروفها وتداعياتها):

لقد كان لفتوى الشيخ"إدريس الشريف" دورا هاما في شحذ عزائم عموم التونسيين، وفي تعبئتهم ضد النظام الإستعماري، وإلى جانب هذا وفرت مرجعية دينية وأدبية كثيرا ما إستند إليها التُونسيون في مواجهة دفن المتجنسين في المقابر الإسلامية، وأوجدت رجع الصدى في مناطق عديدة في تونس مثل: قفصة الجريد، صفاقص، السّاحل، تونس، بنزرت، وأوقعت الإستعمار في أزمة حقيقية من مشروع التّجنيس، بحيث تراجع عدد المتجنسين من 926 متجنس في المدة المحصورة بين (شهر جانفي 1924وشهر ديسمبر1933)، إلى 0 متجنس بين (1933-1937) حسب ما يوضحه الجدول الآتي[1].

السنة	1924	1925	1926	1927	1928	1930	1931
العدد	56	156	183	248	144	22	5
السنة	1932	1933	1934	1935	1936	1937	
العدد	5	2	0	0	0	0	

الجدول: رقم2

وهو الشيء الذي دفع سلطة الحماية إلى البحث عن مخرج سلمي، في ظل إشتداد المعارضة الشعبية للتجنس كمشروع إستعماري، يستهدف محو الهوية العربية الإسلامية للتونسيين، وأُعتبرت القضية آنذاك دينية في صميمها نظرا لما يترتب عليها من نتائج دينية خطيرة، خاصة ماتعلق منها بالأحوال الشخصية للفرد المسلم (ذلك أنّ تجنس الفرد المسلم بالجنسية الفرنسية، يفقده كثيرا من أحكام دينه لاسيما أحكام الزوجية والميراث مع أنّ هذه الأحكام لا يمكن التساهل في تغييرها أو تبديلها، وهذا بإجماع علماء الدين)[2].

يضاف إلى ذلك الحملة الصحفية التي تصدّت للتجنيس في مطلع الثلاثينات، وهي إن دلت على شيء إنما تدل عن موقف جماعي رافض للمشروع التّغريبي من علماء الزيتونة المصلحين منهم والمحافظين، وحتى تيّار الشباب التونسي هو الآخر إتخذ موقفا رافضا لتجنس التونسيين لما له من رفض ونقد من طرف المجتمع التونسي، وخوفا من إتهامهم بالرّدة والتعامل مع الإستعمار، لذلك يقول أحمد الصافي: "إنّ الفئات الشبابية

---

[1]Yahia (El Ghoul), **naturalisation et nationalisme en Tunisie entre deux guerres**, centre de publication universitaire de manouba, 2002, p85.

[2] الفلاح، المصدر السابق، ص134.

المطالبة بالتجنيس، كانت في نظر المجتمع التونسي فئة مرتدة ليس لها مكانة في الأسرة التونسية، ولا في الأسرة الفرنسية، لذلك كان الكثير منهم ينبذون فكرة التجنس باستثناء فئة قليلة "[1].

وفي ظل هذه الحملة المعادية لقضية التجنيس وإحساسا بخطورة الوضع، صرح المقيم العام الفرنسي "فرانسوا مونصورون"[2] مشخصا تلك الحالة في تقريره، الذي رفعه إلى وزارة الخارجية الفرنسية:"من أنه شَعَر بخطورة مسألة ما بثته الصحف الوطنية، من روح مناهضة للمسلمين المتجنسين بالجنسية الفرنسية، بصورة تكاد تكون جماعية، وأنه من اللاّزم البحث عن حل عاجل"[3].

ولكن ماهو الحلّ؟ وقد تمسك المسلمون التونسيون بجنسيتهم، وفضّلوا الإحتكام إلى شريعتهم؟

تمثل الحلّ حسب الإدارة الفرنسية، في اللجوء إلى إفتكاك موافقة وتزكية السلطات الأهلية المؤهلة أكثر لذلك، والمتمثلة في الباي ووزيره الأكبر ورجال الشريعة، وحسب "مونصورن"، فقد وجد إستحسانا وتعاونا كبيرا من هؤلاء خصوصا من طرف الوزير الأوّل "الهادي الاخوة"، الذي إقترح عليه أن يستصدر فتوى دينية من قبل رجال المجلس الشرعي، تضمن للمتجنس التّوبة، والجمع بين إمتيازات جنسيته الجديدة، وأحوال شخصيته الإسلامية، ويكون بهذه الرّدة المصطنعة من غير المطرودين من حظيرة الإسلام.

وكان نصّ السؤال المقترح والموجه للمجلس الشرعي كالآتي: "إذا اعتنق شخص جنسية يختلف تشريعها عن أحكام الشريعة الإسلامية، ثمّ حضر لدى القاضي الشرعي، ونطق بالشهادتين وأعلن أنّه مسلم، وأنّه لا يرتضي غير الإسلام دينا، هل يحق له طوال حياته أن يتمتع بنفس الحقوق والواجبات، التي يتمتع بها المسلمون؟ وهل يحق له بعد وفاته أن يصلى عليه صلاة الجنازة، وأن يدفن في مقبرة إسلامية ..."، وكان من المنتظر أن تكون هناك إجابة من المجلس الشرعي بشقّيه الحنفي والمالكي مطابقة لرغبة الإدارة الفرنسية!

أجاب أعضاء المجلس الشرعي الحنفي بما يفيد توبة المتجنس"إذا هو حضر لدى القاضي الشّرعي ونطق بالشهادتين وأعلن أنه مسلم ولا يرتضي غير الإسلام دينا، وأنه يحق له طول حياته التّمتع بنفس الحقوق التي يتمتع بها المسلمون، وبعد وفاته يحق له أن يصلى عليه صلاة الجنازة وأن يدفن في مقابر المسلمين"[4].

[1] الصافي، "تجنيس التونسيين"، جريدة التونسي، ع 34 (24 أكتوبر 1910).

[2] هو المقيم العام الفرنسي بتونس بين (1929-1933)، قدّم تقريرا حول قضية التجنيس بتونس سنة 1933الى وزارة الخارجية الفرنسية لخص فيه المراحل المختلفة لتطور قضية تجنيس التونسيين، والمناورات السياسية التي قامت بها سلطة الحماية.للمزيد أنظر: العياشي، البيئة الزيتونية...، ص 270 وما بعدها.

[3] المرجع نفسه، ص 270.

[4] الغالي، المرجع السابق، ص 140.

بيد أنّ الفتوى الحنفية وإن كانت قد أجابت على الأسئلة الموجهة إليها من قبل السُلط الإستعمارية بما يفيد توبة المتجنس، فإنها لا تكتسي أهمية كبيرة في قضية التجنس، وذلك لقلة أتباع المذهب الحنفي بتونس، الذي يكاد ينحصر في بعض العائلات وخاصة العائلات التركية الحاكمة ومنها العائلة الحسينية[1].

أما إجابة المجلس الشرعي المالكي، فهي التي تكتسي أهمية بالغة، وذلك لكثرة أتباع المذهب المالكي في تونس، وكان يعوّل عليها الإستعمار كثيرا في حماية مشروعه التغريبي، غير أنها جاءت على عكس تطلعاته، واستحال عليه إستغلال فتوى شيوخ المجلس المالكي، نظرا للشروط التي وضعوها، ذلك أنهم قد أضافوا إلى الشهادتين شرطا آخر، وهو تصريح المتجنس عند حضوره لدى القاضي، بالتخلي عن الجنسية، التي إعتنقها (الإقرار بالذنب) وفي هذه الصورة يحق له أن يدفن بمقابر المسلمين. ولا يهم بعد ذلك لو احتفظ المتجنس بتلك الجنسية التي اعتنقها وبقي خاضعا لقوانينها إذا ما تعذر عليه التخلص منها[2].

وزاد أحد أعضاء المجلس المالكي شرطا على ذلك، ويعتقد أنه الشيخ محمد العزيز جعيط، يتمثل في أنّه ينبغي أن تتمثل توبة "المتجنس" في "الإقلاع" عن الإمتيازات، التي تحصل عليها بموجب جنسيته الجديدة[3].

يقول المقيم العام "مونصورون" تعليقا على الفتويين: "أنه يتعذر عليّ قطعا إستغلال الجوابين اللّذين هما الآن بين أيدينا. فلو كانا مماثلين للفتوى الحنفية، لكنت توليت نشرهما، لكن نص الفتوى المالكية يجعل من المستحيل الإقدام على نشرهما"، وبذلك باءت جهود الإستعمار بالخيبة في إنعاش مشروع التجنيس، وإنجاحه وحماية المتجنسين بفتاوى غير مستجيبة لمطامحه، وزدات الأمور تعقيدا لما تسرّبت أخبار تحالف الحكومة والمجلس الشرعي من أجل إصدار فتوى موالية للمتجنسين، مما أثار الاضطراب لدى الرأي العام الأهلي، وإتهام رجال الشريعة صراحة بخيانة الدين، وبيع ذمتهم للحكومة، وندّد الدستوريون من جهتهم بذلك التواطؤ على الدين والأمّة والهوية من طرف الوزير الأكبر"الهادي الأخوة" وشيخي الإسلام الحنفي "محمد بن يوسف"، والمالكي "محمد الطاهر ابن عاشور"، هذا الأخير الذي كان دوره أكثر أهمية باعتباره صاحب الحلّ المقترح، أي صاحب الفتوى، وبالتالي فهو المتهمّ الرئيسي، وقيل إنه أخذ رئاسة الجامع الزيتوني على حساب الفتوى عام 1932[4].

[1] الغالي، المرجع السابق، ص 140.

[2] العياشي، المرجع السابق، ص 269-268.

[3] إبن الخوجة، الإمام الأكبر...، ج1، ص 457.

[4] الزيدي، الزيتونيون ودورهم...، ص 364.

وتشكل وفد منهم –الدستوريين–بقيادة أحمد الصافي في مساء اليوم الثاني من عيد الأضحى (7 أفريل 1933)، قصد التّوجه إلى منزل الوزير الأكبر الهادي الأخوة، للإحتجاج على هذا الصّنيع، الذي أريد منه تهوين كارثة التّجنس، وسلّموه عريضة احتجاج، كما إتصلوا بشيخي الإسلام وسلموهما نُسخا من الإحتجاج. وإذا أستثني الشيخ محمد العزيز جعيط من تهمة التواطؤ بسبب موقفه المشرف في فتوى التجنس، فإنّ الوفد الدستوري قد تأكد بعد مناقشة الشيخ جعيط من أنّ مسألة الفتوى قد حصلت فعلا حتى وإن لم تنشر من قبل سلطة الحماية، وأنها ليست مجرد شائعة كما صورها البعض، وأنّ المجلس الشرعي فعلا قد ثَبُتَ تعامله وتعاونه مع سلطة الحماية[1].

كما أثارت قضية فتوى التجنس، إستنكار العالم الإسلامي ورجال الإصلاح في خارج تونس، وفي مقدمتهم عبد العزيز الثعالبي والإمام محمد الخضر الحسين هذا الأخير، الذي إعتبر إدخال التونسيين في الجنسية الفرنسية تحت حوافز وإغراءات متنوعة، ماهو إلاّ حرب صليبّية ضد الإسلام بتونس، ودوّن الإمام وقائع هذه الكارثة في رسالة سماها "الحرب الصليبية على الإسلام في شمال إفريقيا" إيقاظا وإنذارا لشباب العرب والإسلام في جميع أقطار الأرض، وتخليدا للحقيقة في صفحات التّاريخ، حتى تعرفها الأجيال القادمة من أبناء المشرق وأبناء المغرب كما وقعت. يقول فيها الامام :"...أنه مات أحد المتجنسين في مدينة بنزرت، فامتنع المسلمون من قبوله في مقابرهم...، فاستفتت السلطة مفتي البلدة الشيخ إدريس الشريف فأفتى بالرّدة وعدم الدفن في مقابر المسلمين، فنزل هذا الأمر على الحكومة نزول الصاعقة، ودفن ذلك المارق في مدافن النصارى الغرباء...، ونقمت السّلطة على فضيلة المفتي، ووقع إستنطاقه إرهابا له وتخويفا لغيره، ونالت قضية التجنس بذلك صدمة وأي صدمة، ضاق بها صدر الحكومة، فأخذت تفكر في التّخلص مما وقعت فيه بسوء تدبيرها، ووجدت من الوزير الأكبر لسمو الباي، وشيخي الإسلام أكبر عون على حلّ المشكل، فدبر ثلاثتهم مؤامرة ضد أميرهم ودينهم ووطنهم، فتواطئوا على وضع سؤال يلقى من الحكومة على أعضاء المجلس الشرعي، فيقع الجواب منهم عليه طبق رغبة الحكومة ولو أدى إلى إنقراض جنسهم، وزوال ملك الإسلام وشريعته من هذه الديار"[2].

---

[1] للتوسع حول ملابسات فتوى التجنس أفريل 1933 وتداعياتها والمواقف والردود المختلفة منها أنظر: الزيدي المرجع السابق...، ص362-365.

[2] الحسين، الحملة الصليبية...، ص10، وأنظر أيضا: الزيدي، المرجع السابق، ص 364.

وقد كان الشيخ الخضر الحسين من أشدّ الكتّاب التونسيين إدانة للوزير الأكبر، وشيخي الإسلام التونسيين، لأنه رأى في تعاونهم مع سلطة الحماية في سبيل تيسير مشروع التجنيس عن طريق فتوى دينية تشجع على ذلك، إنما غدرا وخيانة وتآمرا ضد مصلحة الشعب التونسي المسلم، ونعت هؤلاء "بعلماء السوء"، "وأُجَراء السّوء"، رغم ماكانت تربطه من علاقات الودّ والصداقة والأخوّة والدراسة مع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مما يبين لنا بوضوح جسارة الإمام الخضر الحسين في إقرار كلمة الحق، والدفاع عن ثوابت الأمّة التّونسية، ومنها الإسلام وشريعته، رغم بعده عن تونس.

وبالمقابل فقد عصفت تداعيات هذه الفتوى على مكانة إبن عاشور في الجامع الأعظم، ولدى طلبته وعامة الناس، ولازمته تهمة الفتوى[1]-التي لوثت سمعته وشككت في دينه ووطنيته-طيلة حياته حتى لُقب ومن معه من أعضاء المجلس "بشيوخ التّجنس" من طرف الحبيب بورقيبة، وأسرعت باستقالته من على رأس مشيخة الجامع، وإستخلافه بالشيخ "صالح المالقي".

ومردّ تلك التّهمة حسب رأينا-التي لم تكن مؤسسة على أدلة وبراهين قطعية-في ذلك الوقت إلى الإشاعة والسرية والغموض الذي أحاط بظروف إعداد الفتوى من طرف المجلس الشرعي والمقيم العام، الشيء الذي أسهم إلى حدّ كبير في إطلاق ألسِنَة الناس بالطعن في إبن عاشور وأعضاء المجلس الشرعي، ونسب مختلف الإتهامات إليهم، رغم إيماننا بحصول الفتوى وعدم نشرها من طرف المقيم العام لتعارضها مع الرغبة الفرنسية.

ويرى أحد الدارسين لفكر ابن عاشور، أنّ الحملة التي استهدفت شيخ الجامع الأعظم"محمد الطاهر بن عاشور" للنيل من مكانته وسمعته ووطنيته، كانت مقصودة خصوصا من طرف الدستوريين، الذين لعبت صحفهم دورا كبيرا في ذلك ومنها "العمل التونسي"، و"صوت الشعب" و"صوت التونسي"على إطلاق صيحة الفزع منذرة بأنّ الجنسية التّونسية مهددة بالخطر، وأنّ عملية التّجنيس سوف تستشري، بسبب ما روجته العامّة من إحتفاظ المتجنسين بحقوقهم كمسلمين،(وهذه الحملة قد مست وبخاصة الإمام الأكبر،

[1] لقد بقي الغموض يلفّ تلك القضية الشائكة الى أن ظهر العدد الأوّل من مجلة **وثائق**، التي يصدرها المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني، وقد تضمن من بين ما احتوى عليه من وثائق تاريخية على غاية الأهمية تتعلق بموضوع التجنس، وهي تتمثل في تقرير رسمي مؤرخ في 29 أفريل1933 وموجه من المقيم العام الفرنسي بتونس "مونصورون"الى وزير الخارجية الفرنسي بباريس، وهذه الوثيقة التي نشرها الأستاذ حمادي الساحلي بتاريخ 17 ماي 1985 أي بعد وفاة الشيخ ابن عاشور باثنتي عشرة سنة (كانت وفاته بتاريخ 12اوت 1973)،قد أثبتت براءة الشيخ من فتوى التجنس وكشفت اللثام عن فتوى ردة المتجنس وما حفّ بها من ظروف وملابسات، ومن ساهم فيها، ومن امتنع عن التوقيع عليها من أعضاء المجلسين.للمزيد أنظر:حمادي الساحلي،"أضواء جديدة على قضية التجنس بتونس خلال الثلاثينات"، جريدة الصباح، ع11691 في 27 شعبان 1405،الموافق لـ:17 ماي 1985.

لترويج المعادين له والمتحاملين عليه بأنه كان متعاونا مع الإستعمار، ومواليا له في قضية التجنيس، وهذا للنيل من منزلته العلمية، وتعطيل جهوده الإصلاحية، والحدّ من إشعاعه)[1].

4-3-التّصدي لدفن المتجنسين في المقابر الإسلامية:

لم تترك الفتاوى الدّينية السابقة المناوئة للتجنيس من مجال للمناورة من طرف المتجنسين، ومن ورائهم سلطة الحماية، خصوصا لما تعلق الأمر بدفن موتى المتجنسين بمقابر المسلمين. ولأنّ القضية لها رمزية دينية أكثر من أنها مجرد قضية إجتماعية أو سياسية، فإنّ التونسيين المدعومين بأكثر من فتوى دينية –من داخل تونس وخارجها–تحرّم دفن هؤلاء المتجنسين بمقابر المسلمين، فإنهم هبّوا في كل مرة يتوفى فيها متجنس، أو تنتشر أصداء بذلك، إلى التّجمع والتظاهر دفاعا عن المشاعر الدينية، وذودا عن المقابر الإسلامية، باعتبارها أوقافا إسلامية لا ينتسب إليها بالدفن إلاّ من كان مسلما.

وقد عرفت تلك المواجهات بين المسلمين التونسيين، وقوات الحماية، لمنع دفن المتجنسين المتوفين بالمقابر الإسلامية "بأحداث التجنس"[2] في الثلاثينات في كل من بنزرت ومناطق أكودة وحمام سوسة بجهة الساحل، ومن أهم المواجهات التي تصلّب فيها الموقف التونسي الرافض لدفن المتجنسين بالمقابر الإسلامية، نجد مواجهة بنزرت، التي عارض أهلها دفن رئيس المتجنسين "محمد شعبان" بعد وفاته في 02 جانفي1932، والتي هيّجت المجتمع التونسي في العديد من المناطق الدّاخلية،كما وقعت أحداث مماثلة في مناطق: المنستير والمكنين وقصر هلال وتونس العاصمة، وأستشهد عشرات الوطنيين وعلى رأس هؤلاء الشهداء "شعبان البحوري".

ولم يتم الفصل في تلك القضية إلاّ بصدور فتوى مفتي بنزرت الشيخ إدريس بن محفوظ بن شريف، الذي أفتى بما مفاده أنّ المتجنس كافر مرتد خارج عن حوزة المسلمين، ولا يجوز عندئذ الصلاة ودفنه بمقابر المسلمين[3].

كما صادف أن توفي في نفس الفترة إبن المتجنس عبد السلام الصبايحي، ورفضت الجماهير أيضا السماح له بدفن إبنه بالمقابر الإسلامية، وإمتنع المغسّلون من تغسيل الميت، وكذا القرّاء من تلاوة القرآن عليه. كما إمتنع وكيل القرّاء ببنزرت الشيخ "بلحسن الكيلاني" من تنفيذ أوامر السّلطة القاضية بمباشرة تغسيل

[1] بن الخوجة، المرجع السابق، ج1، ص456-458.

[2] محمد الهادي الشريف، المرجع السابق، ص 119.

[3] الطبابي، "صراع الهوية...، المرجع السابق، ص 429.

الميت، وتكفينه ودفنه. الأمر الذي ألزم الإدارة الفرنسية بتخصيص مقابر للمتجنسين، منها إحدى المقابر التي أُعدّت أثناء الحرب العالمية الأولى للصرب الذين ماتوا ببنزرت[1].

وبهذه الفتوى إرتفع نجم الشيخ إدريس عاليا، وقد تعزّز موقفه بوقوف الشعب بجانبه، وقد ذاع صيت هذه الفتوى، وعلّقت عليها حتى الصحف العربية في الشرقين الأوسط والأقصى، وكانت أيضا تلك الفتوى غذاء لنفوس الشعب خارج مدينة بنزرت في أنحاء الجمهورية، وبعثت فيهم ثباتا وتصميما في مقاومة فتنة التجنس. لكن من جهة أخرى جرّت إليه نقمة الإدارة الفرنسية وغضبها، وتعرض على يديها إلى مساءلات وتحقيقات إرهابا له وتخويفا لغيره[2].

4-4-دور الطلبة الزيتونيين في التّصدي لمشروع التجنيس:

لم يكن طلبة الزيتونة بمعزل عن تطورات قضية التّجنيس، و"قضية فتوى التجنيس"، التي تورط فيها أعضاء المجلس الشرعي بتونس، فقرروا الدخول في إضراب مؤقت، من أجل إظهار تضامنهم مع بلادهم وتعلقهم بدينهم، خصوصا وأنهم ينتمون إلى جامعة دينية، وكانوا يستهدفون من وراء تلك الحركة الإحتجاجية التي أعلنوها منذ 15 أفريل 1933 إلى وضع حدّ لتعنّت إبن عاشور في تسيير شؤون الجامع، وتجنيب هذه الجامعة ميدان الصراعات والمؤامرات، وزاد من تصميم الطلبة على المضي قدما في حركتهم الإحتجاجية، هو تصرّف إدارة الجامع إزاء قضية الإمتحانات الثلاثية، التي طالب الطلبة بتأجيلها أسبوعا، من أجل التحضير لها بنحو أفضل، في وقت تصلّب موقف إبن عاشور في إجراء الإمتحانات في وقتها المحدّد، ولجوئه إلى الإستعانة بالشرطة وشيوخ البلدية لحفظ النّظام بالجامع[3].

كما إنضمّ مدرسو الجامع إلى الحركة الإحتجاجية، تضامنا مع طلبتهم، ونصرة لدينهم وتبرئة لأنفسهم من تهمة فتوى التجنيس، باعتبار أنّ أعضاء المجلس الشرعي، الذين تورطوا في فتوى التجنيس،كانوا أيضا من مدرسي الجامع، حيث عقدت اللّجنة المتكونة من المشايخ: إبراهيم النيفر، والشاذلي بلقاضي، ومحمد الصالح النيفر، ومحمد الليقاني، ومحمد زنائقية- التي كانت تمثل لجنة الاحتجاج على موقف المجلس الشرعي إزاء قضية التجنيس- اجتماعا في بيت الشاذلي بلقاضي يوم 18 أفريل 1933 لتبرئة ساحة رجال التعليم بالجامع الأعظم من تهمة التواطؤ في قضية التّجنيس، وحثّ طلبتهم على مواصلة الإضراب.

---

[1] الزّيدي، المرجع السابق، ص 356.وأنظر أيضا: المحجوبي، الحركة الوطنية...، ص 90-91

[2] محفوظ، المرجع السابق، ج3، ص 184.

[3] بن الخوجة، تاريخ معالم التوحيد...، ص 108. وللمزيد أنظر أيضا: الزيدي، المرجع السابق، ص 371 وما بعدها.

وتبعا لذلك قررت سلطة الحماية وبصورة تعسفية إيقاف أربعة مدرسين من أعضاء تلك اللجنة عن العمل (ابراهيم النيفر، الشاذلي بلقاضي، محمد الصالح النيفر، أحمد مهدي النيفر)، وتوبيخ العضوين الآخرين (اللقاني وزنائقية)، تحت حجة سلوكهم المتنافي مع مهمتهم الجامعية، وذلك لمساهمتهم في الإضرابات السياسية التي أثارها الطلبة[1].

وقد عاضدت بقية الفئات الشعبية الطلبةَ والمدرسين، فأُعلن الإضراب الوطني في صباح 16أفريل، الذي أغلقت بسببه الأسواق والمحلاّت التّجارية إحتجاجا على ما تخيلوه أو توقعوه من صدور فتوى التجنس، أو فتوى توبة المتجنس من المجلس الشرعي، وإنتشر الإستنكار الشّعبي في أطراف البلاد، وتظاهرت الجماهير أمام قصر الباي بحمام الأنف، إعرابا عن إستيائها من فتوى التجنس[2].

وقرر النّاس في يوم الجمعة، عدم الإقتداء في الصلاة بجميع الأئمة، الذين شاركوا في هذه الفتوى، وألاّ تقام الصلاة وراءهم، ولا وراء نوابهم بالجوامع التي هم أئمتها، فأصبحت خاوية على عروشها، وصلّى الناس وراء غيرهم صلاة الجمعة، وأقيم ذكر «اللّطيف»، حيث قام أحد المصلين عقب صلاة الجمعة، وحثّ النّاس على مناهضة التّجنس ومن يروجون له دينيا من أعضاء المجلس الشرعي، وختم كلامه بعبارات «يالطيف يالطيف ألطف بديننا الحنيف»[3].

إتهمت سلطة الحماية الحزب الدستوري بالوقوف وراء الإضطرابات التي شهدتها البلاد، حيث استغلّت جماعة "العمل التونسي" فتوى مفتي بنزرت، لتعبئة السكان ضد دفن المتجنسين في المقابر الإسلامية بصفة خاصة، وضد النظام الإستعماري بصفة عامة، كما إنتهزت أيضا هذه الفرصة للتنديد برجال الدين، حتى يتقلص تأثيرهم على السكان، وأثارت الرأي العام ضد المجلس الشرعي بقسميه الحنفي والمالكي–بدعوى الغيرة على الدين الاسلامي–الذي أصبح ألعوبة في يدّ سلطات الحماية.

وأُتُّهم هؤلاء أيضا بتحريك المظاهرات في أنحاء عديدة من البلاد في:توزر، صفاقص، القيروان، تونس، وغيرها من المناطق تنديدا بمناورات الحكومة، وخيانة رجال الدين، وربما "كانت جماعة العمل التونسي" تحرّض على كل ذلك حتى إكتسبت تضامنا شعبيا معها وصيتا في الأوساط الشعبية، مما أهلها ومكنها من إنتخابها في اللجنة التنفيذية للحزب خلال مؤتمره المنعقد بمدينة تونس (نهج الجبل) يومي 12و13ماي

---

[1] الطبابي، صراع الهوية...، المرجع السابق، ص 431.

[2] بن الخوجة، المرجع السابق، ج1، ص456.

[3] الحسين، الحملة الصليبية ...، ص13-14.

1933، والذي نصّ على ميثاق، يقرّ بمبدأ تحرير وسيادة الشعب التونسي، وضرورة العدول عن كل خطة تدعو للتعاون مع النظام القائم[1]، إدراكا منهم أنّ للتجنيس مخاطر سياسية على حركة التحرير الوطني، وأدركوا أيضا أهمية الترابط الموجود بين الجنسية والدين، واستحالة الفصل بينهما في معركة التحرير والإنتماء، معلنين أنّ من يغيّر جنسيته من التونسيين هو بالضرورة مرتد، لأنه بفعلته يرفض الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بالأحوال الشخصية[2].

ومن أجل وضع حدّ لتصعيد النّضال، باشرت سلطة الحماية إلى اتخاذ مجموعة من الإجراءات الإدارية لقمع الحركة الوطنية، فأصدرت القوانين الزّجرية في شهر ماي 1933، التي تفرض الإقامة الجبرية على كل مناهض للباي أو الحماية، وذلك في موضع يعينه المقيم العام، وأيضا تعطيل الصحف الناطقة باللّغتين، والتي يشتبه في توجهها. وفي هذا الإطار قام المقيم العام، بحلّ الحزب الدستوري في 31 ماي1933 وإقفال سائر صحفه، وتخصيص مقابر للمتجنسين، وذلك لتهدئة خواطر المسلمين.

إلاّ أنّ هذه الإجراءات لم تزد الحركة الوطنية إلاّ إحتدادا وإصرارا على تصعيد النضال، وتعبئة القوى الشعبية ضد السياسة الفرنسية المطبقة آنذاك[3]، والدعوة إلى مقاطعة البضائع الفرنسية؛ كالشاي والقهوة والتبغ، وفي نفس الفترة توقفت الدروس بالجامع الأعظم، وفي 1جوان 1933 شنّ عمال الرصيف إضرابا شلّ حركة ميناء تونس. لكنّ الأوساط الاستعمارية في الإيالة حينذاك طالبت بسياسة أكثر صلابة، فتمّ لذلك تعيين مارسال بيروطون كمقيم جديد يوم 29جويلية 1933[4].

لم تهدأ الأوضاع في الجامع الأعظم، إلاّ بعد إستجابة الحكومة الجديدة لمطالب الطلبة، وعلى رأسها تغيير إدارة الجامع بتنحية الإمام الطاهر بن عاشور عن مشيخة الزيتونة، باعتباره رأس الفتنة على حسب تعبيرهم، وتعيين صالح المالقي شيخا للجامع يوم 5 أكتوبر1933، والسماح للمشايخ الموقوفين من العودة للتدريس بالجامع وهم: ابراهيم النيفر، والشاذلي بن القاضي، ومحمد الصالح النيفر، وأحمد مهدي النيفر، والعفو عن الطلبة الذين وقع رفتهم من الجامع وفروعه، كما تمّ الإفراج عن المحكومين من أجل قضايا سياسية، وخاصة الذين حوكموا في حوادث التجنيس لسنة 1933، وهو ما أعتبر نصرا في نظر الكثير من المصلحين والزيتونيين على وجه الخصوص، طلبة منهم ومدرسين، والأهم من كل ذلك هو إلغاء مشروع التجنيس، الذي كانت

---

[1] الفاسي، المرجع السابق، ص 73-74، وأنظر أيضا المحجوبي، الحركة الوطنية ...، ص 90-91

[2] الزيدي، الزيتونيون ودورهم ...، ص 369.

[3] المحجوبي، المرجع السابق، ص93.

[4] العجيلي، الطرق الصوفية...، ص234.

سلطة الحماية تعلّق عليه آمالا كثيرة في إدماج التونسيين، لتضطر الحكومة الفرنسية إلى استبدال الحاكم العام فرنسوا منصورون لاحقا بمقيم جديد، وهو "مارسال بيروطون"على البلاد، ليبدأ عهد سياسة سياسة جديدة بمجيئه إلى تونس[1].

5-أصداء قضية التجنس في العالم الاسلامي:

حتى تكتسب المقاومة ضد التّجنس صبغتها الشرعية والرّسمية وإطارها العربي الإسلامي، إتجه المصلحون التّونسيون إلى علماء العالم الإسلامي، وعلى وجه الخصوص إلى علماء الأزهر الشريف، وذلك في ظل السّكوت المطبق لعلماء الدين في تونس حيال تطورات قضية التجنيس، وهذا من أجل معرفة حكم الدين في قضية تجنيس التونسيين، ومن جهته فإنّ الرأي العام الإسلامي قد تفاعل بقوة مع قضية التجنيس في تونس، وذلك نتيجة الدعاية التي مارسها التونسيون المتواجدون بالمشرق، خصوصا من طرف محي الدين القليبي[2]، ومحمد الخضر الحسين وعبد العزيز الثعالبي هذا الأخير، الذي كان له حضور دائم ومؤثر في جرائد الشرق، وأيضا بحكم علاقاته برجال الفكر والسياسة، حيث أصدر سلسلة من المقالات في صحيفة "كوكب الشرق"[3] لسان حال حزب الوفد، أكد فيها على "الأخطار، التي تشكلها هذه السياسة(التجنيس) على الدين الاسلامي"، وحرّض كل من الصحافة المصرية، والمؤتمر العام الإسلامي المنعقد بالقدس عام1931[4]-لعضويته فيه-على الإهتمام بمسألة الفتوى.

وقد أصدر هذا المؤتمر بيانا على إثر حوادث أفريل 1933 عبر من خلاله عن قلق مسلمي العالم كله إزاء وضع إخوانهم بالبلاد التونسية، واثبت رِدّة المتجنس مع التعبير عن تقديره لتمسك الشعب التونسي

[1] إبن ميلاد وإدريس محفوظ، المرجع السابق، ص ص 376-377.

[2] محي الدين القليبي(1901-1954) من رموز الحركة الوطنية والنضال في المغرب العربي، خلف الثعالبي على رأس الحزب الدستوري التونسي منذ 1923، ومن الذين حملوا هموم وقضايا المغرب العربي إلى المشرق عن طريق الكتابة في الصحف المشرقية، ومنها (الفتح)القاهرية حول قضيتي المؤتمر الافخارستي والتجنيد الاجباري، شارك في المؤتمر الاسلامي بالقدس 1931، وناضل من أجل قضية فلسطين.للمزيد أنظر: الخرفي، المرجع السابق، ص 41.

[3] أنشأها أحد الفرنسيين سنة 1883، وهي ذات اتجاه سياسي، وكانت أغلب مباحثها تتناول الشرق الأدنى وشمال إفريقيا. أنظر: دي طرازي، المرجع السابق ج1، ص 260-261.

[4] إنعقد هذا المؤتمر بين 7-17ديسمبر 1931 لأجل بحث قضايا المسلمين والتحدّيات التي واجهتم في ظل الوجود الاستعماري، وخصوصا منها الصهيونية العالمية، ووجهت الدعوة الى التونسيين لحضور هذا المؤتمر الى كل من الحزب الدستوري، والباي أحمد الثاني وبعض علماء الزيتونة، وقد ترجى التونسيون المؤتمر أن يتعاطف مع قضيتهم، ويمارس الدعاية الاسلامية العالمية لها، وقد أصدر المؤتمر في بيانه الختامي بيانا استنكاريا للسياسة الاستعمارية المطبقة في تونس والعالم الإسلامي. للمزيد أنظر: عبد العزيز الثعالبي، **خلفيات المؤتمر الاسلامي 1931**، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط1(1988)، ص 358.

بدينه وجنسيته، وأدان السياسة الفرنسية لمحاولة تجريده من عروبته وإسلامه، وكذلك مسعى أعضاء المجلس الشرعي للصفح عن المتجنس، وينتهي البيان بتحذير السكان التونسيين من كل المناورات، وبنداء إلى كافة مسلمي العالم، لمساندة إخوانهم في هذه المحنة. ومما جاء في ذلك البيان من تنبيه للتونسيين من خطر سياسة التجنيس والمروجين لها من الفرنسيين وعملائهم مايلي:"من أجل ذلك، نحذّر إخواننا المسلمين بالبلاد التونسية من آراءالأشخاص المأجورين، الذين يحاولون تضليل الرأي العام، بالصفح عن المتجنسين، وإننا ندعوهم بالمقابل إلى أن يتمسكوا أكثر من أي وقت مضى، بموقفهم النبيل، والحفاظ بورَعٍ على جنسيتهم التونسية والإسلامية، حتى لا يكونوا ممن يعملون على إطفاء نور الإسلام.كما أننا ندعو كل البلدان لمساندة إخوانهم التونسيين مساندة فردية وجماعية والإحتجاج بقوة على سلوك السلطات المحليّة المتعلق بقوانين التّجنيس، حسبنا الله ونعم الوكيل وهو مولانا ونعم النصير"[1].

كما ندّدت الصحف المصرية بصنيع رجال المجلس الشرعي بتونس، ومسايرتهم لرغبة الإستعمار وتخييب الآمال التي علقتها عليهم الأمة، بسبب تآمرهم مع فرنسا ضد الإسلام[2]، وكانت أول الفتاوى الصادرة عن علماء المشرق بخصوص قضية التجنس، هي فتوى الشيخ "محمد شاكر"[3] وكيل جامع الأزهر، التي برزت على صفحات جريدة "المقطم"، أبان فيها عن حكم الله في التجنس، وقد جاء فيها:"مرتد عن الدين الإسلامي بإجماع المسلمين، وملعون على لسان الشريعة الإسلامية وألسِنَة الأولين والآخرين كل أمرئ من الشعب التونسي، أو من أي شعب إسلامي آخر، تجنس بالجنسية الفرنسوية أو بجنسية غير جنسيته الإسلامية، وإنتبذ أحكام شريعته ظهريا (فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ) ، (أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[4]

وقد إكتست هذه الفتوى أهمية بالغة لدى التونسيين، الذين كانوا ينتظرون مثلها من علمائهم في الزيتونة، غير أنّ هؤلاء خيّبوا الأمل رغم رجاء النّاس وتوسلهم إليهم حسب تعبير "المهيري"، وتبرز أهمية فتوى الشيخ محمد شاكر في أنها قامت مقام علماء تونس الرسميين الصامتين وأكثر، لكون صاحبها شخصية دينية هامة بمصر وخارجها.

[1] المحجوبي، جذور الحركة ...، ص 540-541.

[2] الزيدي، المرجع السابق، ص 365.

[3] محمد شاكر(1866-1939) من علماء الازهر، شغل مناصب عدة، منها أمينا للفتوى، ومنصب قاضي قضاة السودان 1894، وشيخا للأزهر نيابة عن الشيخ عبد الرحمن الشربيني عام 1906، ووكيلا للجامع الأزهر عام 1909، كما أنه كان ينتمي الى عضوية جماعة كبار العلماء.للمزيد أنظر: الخفاجي، وعلي صبح، المرجع السابق ج3، ص 93-96.

[4] الفلاح، المصدر السابق، ص 70. وأنظر أيضا: العصر الجديد، ع 163 (15 ديسمبر 1923).

كما أصدر الشيخ "علي سرور الزنكلوني"[1]، أحد علماء الأزهر بمصر خلال شهر مارس 1924 فتوى تضمنت فيما معناه تكفير المتجنس، وذلك بتوصية من الثعالبي، الذي استطاع أن يثير انتباه رجال الدين والسياسة والفكر بالمشرق العربي، والعالم الإسلامي لما كان يتمتع به من مكانة وعلاقات واسعة ومما جاء فيها:"أنّ حكم الشريعة إزاء المتجنسين هو الرّدة والطّرد من حظيرة المجتمع الإسلامي"[2].

وقد تُوج نشاط الشيخ "محمد الخضر الحسين" في مصر، بظهور فتاوى مصرية جديدة، آزرت مقاومة التونسيين لظاهرة التجنيس،ومنها الفتوى التي أصدرها الشيخ "يوسف الدجوي"[3] عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف كإجابة على سؤال طرحه عليه أحد التونسيين، جاء نصه كما يلي:"ما قول سادتنا العلماء -أنفع الله بهم الأمّة-في رجل مسلم تجنس بجنسية غير مسلمة إختيارا منه، والتزم أن يجري عليه قوانينها بدل أحكام الشريعة الغرّاء حتى في الأحوال الشخصية؛ كالنكاح والطلاق والمواريث، ويدخل في هذا الالتزام أن يقف في صفوفها عند محاربتها ولو لأمّة مسلمة. فهل يكون نبذه لأحكام الشريعة الإسلامية، والتزامه لقوانين أمة غير مسلمة طوعا منه إرتداد عن الدين، وتجري عليه أحكام المرتدين، فلا يصلى عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين، وهل ينفعه أن يقول بعد هذا الإلتزام إني مسلم وأشهد أنّ لا إله إلاّ الله وأنّ محمد رسول الله؟ أفتونا ...جعلكم الله من العلماء الراشدين المرشدين[4].

فكانت إجابة فضيلة الأستاذ الدّجوي بمايلي: "أنّ التجنس بالجنسية الفرنسية، والتزام ما عليه الفرنسيين في كل شيء، حتى الأنكحة والمواريث والطلاق، ومحاربة المسلمين، والإنضمام إلى صفوف أعدائهم معناه الإنسلاخ من جميع شرائع الإسلام، ومبايعة أعدائه على ألاّ يعودوا إليه ولا يقبلوا حكما من أحكامه بطريق العهد الوثيق والعقد المبرم". "وأنّ حليف الفرنسيين الخارج من صفوف المسلمين طوعا وإختيارا، مستبدلا لشريعة بشريعة وأمة بأمة، مقدّما ذلك على إتباع الرّسول صلى الله عليه وسلم بلا قاسر ولا ضرورة، فلا بدّ أن يكون في اعتقاده خلل وفي إيمانه دخل. وإذا حللنا أحواله القلبية ونزعاته النفسية وجدناه منحلّ

---

[1]علي سرور الزنكلوني(1872-1940)، من كبار علماء الأزهر، كان له دورٌ بارز في ثورة 1919 بمصر، وقد وصفه المنار بأنه: "من أشهر علماء الأزهر المستقلي الفكر...ممتاز فيهم بالصراحة والفصاحة قولا وكتابة وخطابة ومناظرة، فهو يقول ما يعتقد ولا يبالي بمخالفه فيه مهما تكن منزلته..." ومن مصنَّفاته: "الدعوة والدعاة، أسباب التخلف ومنهج التطبيق"، للمزيد أنظر المنار، "الشيخ علي سرور الزنكلوني ومزاياه"، مج29، ج2 (أفريل 1929)، ص 127.

[2] الطبّابي، "صراع الهوية..."، ص 429.

[3] يوسف الدجوي (1870-1946)، من علماء الأزهر النابغين، من أبرز مؤلفاته: الجواب المنيف في الرد على مدعي التحريف في الكتاب الشريف(1913)، وكتاب رسالة في علم الوضع (1917)، وكتاب هداية العباد الى طريق الرشاد، وكتاب رسائل السلام ورسل السلام (1922)، وغيرها من المؤلفات الهامة. للمزيد أنظر: خفاجي، وعلي صبح، المرجع السابق، ج3 ص 102-106.

[4]الحسين، الحملة الصليبية...، المصدر السابق، ص34.

العقيدة فاسد الإيمان، فهو في وادي من قال الله فيهم (أَلَمْ تَرَ إلى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إلى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا)،(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إلى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإلى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا)[1]،

أنه ليس هناك ميزان صحيح لوزن الإيمان الصحيح غير الحب في الله والبغض في الله وقد ورد في الصحيحان المرء مع من أحب...وقد قال صلى الله عليه وسلم:(ثَلاثَةٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلاوَةَ الإِيْمَانْ أَنْ يَكُونَ اللهَ وَرَسُولُهُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ المرْءَ لَا يُحِبُّهُ إلاّ للهِ، وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ إِلَى الكُفْرِ كَمَا يَكْرَهْ أَنْ يُقْذَفَ فِيْ النّارِ)، ويقول صلى الله عليه وسلم أيضا(لَا يُؤْمِنْ أَحَدُكُمْ حَتَى يَكُونَ هَوَاهُ تِبَعًا لِمَا جِئْتُ بِهِ). وقول الله عزوجل:(فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا).ويقول(قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ) ويقول:(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)...وقد أضاف الشيخ الدجوي إن تلفظ المتجنس بالشهادتين لا يفيده مطلقا، موضحا شروط توبة المتجنس قائلا: "إنا نقبله ونرحب به متى جاءنا نادما على ما كان منه، والتوبة تجبّ ما قبلها، وقد قال تعالى:(إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ)[2].

كما كانت مجلة"المنار" لمحمد رشيد رضا أكثر الصحف العربية إهتماما بقضية السّياسة الفرنسية بشمال إفريقيا، ومنها تجنيس المسلمين في تونس والجزائر[3]، بحيث تناولتها من جوانبها المتعددة؛ الدينية، والسياسية، وخلُصت إلى أنّ من دخل في جنسية المحتل الفرنسي مختارا وبدون قهر، فهو في ضوء الدين الإسلامي والسّنة النبوية، مرتد كافرا عن دينه ولا تصح توبته في هذه الحالة، لأنه مخير لا مسير في إرادته، كما لاتصحّ الصّلاة عليه بعد وفاته والدفن في مقابر المسلمين، ولا يورّث أو يزوّج من المسلمين أيضا، يقول صاحب المنار في ذلك: "ومقتضى هذا التّجنيس أن يمرق المسلم من جنسيته الإسلامية، ويؤثر أحكام القانون

---

[1]سورة النساء، الآيتان 60-61.

[2] الزيدي، المرجع السابق، ص 368.

[3]أنظر: المنار،"الجنسية الفرنسية في تونس"، مج33، ج2، (افريل 1933)، ص 153.

الفرنسي على أحكام كتاب الله وسنة رسوله (ص) في النّكاح والطّلاق والإرث وغير ذلك، وهو إرتداد عن الإسلام صريح لا يحتمل التأويل...، ويحرم على المسلمين أن يزوجوه مسلمة، وأن يدفنوه في مقابرهم ..."[1].

وأشادت المنار بالهبّة الشعبية الواعية والمؤمنة بواجب الدفاع عن حياض دينها وسنتها، التي قادها العلماء الزيتونيون وطلبتهم، لحمل سلطة الحماية على التراجع عن تطبيق مشروع تجنيس التونسيين، فيما شنّعت على علماء الدين الرسميين، الذين تواطئوا مع الإدارة الفرنسية في إنجاح سياسة التجنيس، بإصدارهم فتوى غير مكفّرة لمن حاول من المتجنسين العودة إلى دينه الأصلي، والتوبة من جديد، إذ جاء في المنار:"كان أعظم مظهر لهيجان الشعب التونسي، إضراب طلاب العلم في جامع الزيتونة الأعظم وأكثر شيوخهم عن الدروس، ومشاركتهم لسائر الأهالي في الإنكار بالمظاهرات ...،وكانت الخطب والأناشيد التي ألقيت فيها جد مؤثرة ...،ولم يبالوا بالعقاب المنتظر..."[2].

وختمت المنار موقفها من السياسة الفرنسية، بدعوة الفرنسيين إلى إنتهاج سياسة التّقارب مع التونسيين والمسلمين عموما، وإحترام قدسية معتقداتهم، وعدم إكراههم، أو ترغيبهم في التنازل عنها في سبيل إدماجهم في الثقافة والوطنية الفرنسية، خدمة لهدفها الأسمى، وهو تمكين المشروع الإستعماري على المدى البعيد، إذ يقول صاحب المنار:"وأما أنتم أيها الفرنسيون فحسبكم ظلما وجورا، وحسبكم بغيا وفجورا، وحسبكم اضطهادا لدين الحق، واستعبادا للمستضعفين من الخلق، وأعلموا أنّ الإسلام لا يزول بزوال الدولة العثمانية، وإرتداد الحكومة التركية، وأنكم لم تصيروا آلهة بِضُعفِ الدولة الألمانية، وأنّ صداقة الإسلام خير لكم من عداوته، فاطلبوها تجدوها، قبل أن تحتاجوا إليها فلا تجدوها ..."[3].

وأكثر من ذلك فقد تجاوزت أصداء قضية تجنيس التونسيين حدود المشرق الإسلامي، لتصل إلى أقاصي آسيا في الهند، حيث عبّرت جرائد المسلمين هناك عن أسفها لسكوت العلماء التونسيين عن هذه المسالة الخطيرة، مثل جريدة "الخلافة"، وجريدة "نجات"، معتبرة أنّ المسألة لا تهم التونسيين وحدهم، بل سائر المسلمين وبالأخص مسلمي الهند، الذين هم اليوم في وقفة للدفاع عن العالم الإسلامي أجمع، وقد إستفتت علماء المسلمين بالهند، فبالغوا في الخوف من خطر التجنس، وألحقوه بما حدث للمسلمين في الأندلس، وأنّ العالم الهندي الكبير (تاج الدين بن عبد العزيز الحيدر أبادي) قد أفتى بمنع التجنس باعتباره كُفر، مستندا إلى

[1] المنار، "مسألة التجنيس الفرنسي في تونس" مج 33، ج3، (مايو 1933)، ص 224.

[2] المنار، المصدر السابق، ص225-226.

[3] المنار، "نصيحة وإنذار لفرنسا" مج33، ج 3، (ماي1933)، ص 230.

فتاوى قديمة لعلماء تونسيين وهم شيوخ الإسلام(أحمد بن الخوجة، والمفتي حسن عباس، والمفتي محمد بيرم والمفتي الشاذلي بن القاضي).

وختمت جريدة الخلافة حملتها ضد تجنيس التونسيين بقولها:"إنّ مشروع التجنيس بتونس أغضب العالم الإسلامي وخصوصا مسلمي الهند، الذين يواصلون الاحتجاج ضد إجرائه، وذلك للرابطة الإسلامية بينها وبين الأمّة التونسية، وتشجب بإفراط شذوذ الحكومة الفرنسية عن بقية الدول الاستعمارية كدولة بريطانيا، التي لها في الهند ثلاثة قرون، ولم تلتفت لمحاولة إجراء عمل كهذا"[1].

وقد لعب أحمد توفيق المدني دورا هاما في تدويل قضية التجنيس وإعطائها بعدا عربيا إسلاميا وحتى دوليا، لتصبح ضمن إهتمامات المصلحين المسلمين، ومنهم مصلحي الهند أمثال (مولانا علي شوكت)، و(سليمان ندوي) وغيرهم من المصلحين، وهذا بحكم علاقاته-المدني-المتينة مع هؤلاء في إطار نشاطه ضمن لجنة الخلافة الاسلامية.

[1] الفلاح، المصدر السابق، ص 120-122.

الخـــــــاتمة

الخاتمة:

بوصولنا إلى هذه المرحلة الأخيرة من البحث، يمكن القول أنّ الحركة الإصلاحية التي ظهرت بتونس، قد مرّت بمرحلتين مختلفتين في تطورها، مرحلة أولى، إمتدت من منتصف القرن التاسع عشر، وانتهت عند وقوع البلاد التونسية تحت الحماية الفرنسية، وتميزت هذه المرحلة من عمر الحركة الإصلاحية، بانكباب الجهود الإصلاحية لدى بايات تونس على تجديد قوة الدولة التونسية في مختلف المجالات إستجابة للتحديّ، الذي فرض نفسه من الخارج والمتمثل أساسا في الإستعمار الأوربي. لذلك تركزت جلّ الإصلاحات في الجانبين السياسي والعسكري.

ففي الجانب السياسي، فإنّ دعوة المصلحين التونسيين، تركزت بالأساس على إصلاح النظام السياسي بالبلاد التونسية، قصد الحدّ من الإستبداد الناجم عن الحكم المطلق للبايات، وإعتماد مبدأ الشورى، الذي هو مبدأ من مبادئ الحكم الإسلامي حسب إبن أبي ضياف. كما أنّ إعادة النّظر في طبيعة النظام السياسي، ماهو إلاّ نتاج لعوامل مؤثرة؛ منها قوة التأثير الأوربي في البلاد التونسية، عن طريق الجاليات والقناصل، وتأثير الدولة العثمانية، بما كانت تشهده من إصلاحات سياسية ودستورية، ومطالبتها ولاياتها بالسّير على منوالها.

وفي الجانب العسكري، أولى البايات التونسيون عناية كبيرة بتطوير الجيش، وتحديثه على النمط الغربي، أملا منهم في حماية البلاد خارجيا، وتوفير الإستقرار وإستتباب الأمن داخليا، وفي هذا الإطار جاء تأسيس "مدرسة الباردو الحربية (أو مكتب المهندسين)"عام 1840، لتكوين وتدريب ضباط تونسيين للجيش على أسس علمية وعسكرية جديدة، بحيث كانت العلوم التي تدرس في المدرسة المذكورة، تشتمل على العلوم الحديثة، والفنون العسكرية، واللّغات الأجنبية، والتربية الدينية واللغة العربية. وكان يشرف على المدرسة، من حيث التّسيير والتعليم ضباط في أغلبيتهم أجانب أوربيين، وإلى هذه المدرسة يعود الفضل في تخرج إطارات تونس العسكريين والسياسيين، الذين تشكلت منهم أولى أفواج المصلحين والمفكرين؛ ومنهم من تدرج في سلك الرتب العسكرية حتى وصل حدّ الجنرالية أمثال: الجنرال خير الدين، والجنرال رستم، والجنرال حسين...الخ[1]، بالإضافة إلى الإهتمام بالجوانب الأخرى، ومنها الجانب التربوي بحيث كان إصلاح التعليم الزيتوني إحدى مجالات الإصلاح، التي اهتمّ بها بايات تونس ومصلحوها، وعيا منهم أنّ الفارق الكبير بين أوربا والبلاد التونسية في مجال التقدم والتحضر، إنما يعود بالأساس إلى تغييب العلوم العصرية والحديثة في برامج

[1] محمد الحبيب عباس،"المدارس العصرية والفكر التونسي الحديث"، مجلة الفكر، ع6(مارس 1968)، ص 64-65.

التعليم بالزيتونة، ومنها علوم الفلك والحساب والفيزياء والكيمياء والفلسفة، وإعتماد التّعليم الزيتوني أساليب تربوية، بدت في نظر الكثيرين أنها غير مفيدة ومجدية في تكوين الطلبة والناشئة، ومنها أسلوب التلقين والتحفيظ والذاكرة، دون إفساح مجال لقدرة العقل، على التفكير والتحليل والاستنتاج، وهي أساليب تربوية متوارثة في إطار الموروث الديني للحضارة العربية الإسلامية منذ العصور الوسطى، وفي هذا الإطار شهدت الزيتونة إصلاحات مرحلية، مسّت جوانب كثيرة من التعليم الزيتوني، في مضمون التعليم ومقرراته، وتنظيماته الإدارية، وكذا رُتب المدرسين ومستوياتهم، ولعلّ أبرزها إصلاحات"احمد باي" سنة 1842، وإصلاحات خير الدين التونسي عام 1875، ثمّ الإصلاحات التي شهدها الجامع الزيتوني في عهد الحماية بين 1898-1939.

وفي الجانب الثقافي، تمّ إيلاء الصحافة التونسية جانبا مهما من الإصلاحات، فبرزت الصحف الوطنية ومنها الرائد التونسي 1860،كما تمّ أيضا الاهتمام بفن الطباعة، وهذا من اجل إنعاش الحياة الثقافية و التربوية في تونس، وإلى جانب هذه الإصلاحات، التي اتخذت طابعا رسميا، إستندت أيضا من جهة أخرى إلى مرجعية فكرية للعديد من أقطاب الفئة المجددة من العلماء المصلحين أمثال سالم بوحاجب، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ومحمد الخضر الحسين والطاهر الحداد، وفي كل ذلك كان هناك تنازع مستمر بين التقليد والتجديد واضحا من خلال ما كان يقترح وما كان يطبق. وقد كانت الجمعيات والنوادي التي تأسست بعد ذلك هي نتاج تلك الحركة الإصلاحية الداعية إلى التوفيق بين علوم العصر وعلوم الدين التقليدية تلبية لحاجات ومتطلبات العصر وتغيراته ونزولا عند مقاصد الشرع الإسلامي حسب نظرة الطاهر بن عاشور، من:"أنّ الفهم الجيد لمقاصد الشريعة يقود حتما إلى الإنتفاع بما تضعه المدنية الغربية من إنجازات مفيدة أمام المسلمين يمكنهم الإقتباس منها ما يخدم مصلحتهم، فالإنسان حسب إبن عاشور "إبن يومه لا إبن أمسه".

وفي الجانب الديني، فإنّ العملية الإصلاحية كانت أشدّ إرتكازا وتعلقا بفكرة العودة بالدين إلى منابعه الأصلية الصحيحة، أي إلى"النّص المقدس"، وإلى ممارسات الجيل المؤسس (السلف الصالح)، وهنا يتعلق الأمر بقراءة جديدة وتأويل جديد للقرآن والسنة، مع تصحيح فهم وممارسة الدين لدى الكثير من القطاعات الإجتماعية(التجديد)، باعتبار أنّ التدين الشعبي يمكن أن يتضمن انحرافات أو تشويهات ناتجة من الجهل أو فساد الشعور الديني، ولهذا إلتقت أفكار المصلحين على ضرورة محاربة كل ما له علاقة بإفساد عقيدة المسلمين، وبالأخص المؤسسات الدينية السائدة في تلك الفترة، ومنها مؤسسة التّصوف وما شابها من غموض كبير في الكثير من جوانب التّدين لديها من جهة، ومن جهة أخرى مقاومة المشاريع الفرنسية الهادفة إلى زعزعة

العقيدة الدينية لدى التونسيين، من خلال حملات التشويه ضد الدين وإستهداف مؤسساته، والتشكيك في رموزه الدينية، وفي هذا الإطار جاءت عمليات التبشير والتنصير، التي تولّتها الإدارة الفرنسية ذاتها بتونس منها: التجنيس، وتنظيم خمسينية الاحتفال باستعمار تونس، ونصب تمثال لأكبر المنصرين الفرنسيين في مدخل المدينة الإسلامية القديمة بتونس، والاعتداء على المقابر الإسلامية.

غير أنّ جماعة المصلحين من خير الدين ووصولا إلى الفوج الثاني من الحركة الإصلاحية في ظل الحماية، قد اصطدموا بواقع مرّ مثلته تلك المعوقات والصعوبات التي أفشلت ريحهم، ورهنت كل الإصلاحات التي أنجزوها، بسبب مقاومة أعداء الداخل، وهم الباي وأعوانه المتآمرين على الإصلاحات التي أعلنها خير الدين التونسي منذ توليه الوزارة، وكان مصطفى خزندار، أكبر المعارضين والمثبطين لعجلة الإصلاح في تونس، بما أشتهر عنه من تأثير كبير على الباي وموظفي القصر المالك عامة. وهناك أعداء الخارج، الذين لم يرضهم أن تستعيد الدولة التونسية قوتها ومكانتها خوفا على مصالحها المختلفة منها الاقتصادية والدينية، والمقصود بهم قناصل الدول الأوربية، الذين كثيرا ما كانوا يمارسون ضغوطا رهيبة على الباي ووزيره خير الدين التونسي، من أجل الحصول على مزيد من الامتيازات الاقتصادية مثل؛ فتح أبواب التجارة الداخلية أمام الرأسمال الأجنبي، وإحتكار التبادل التجاري في كثير من المواد الزراعية والمواد المصنعة في تونس. يضاف إلى ذلك أنّ الإصلاحات ربما قد جاءت متأخرة، وفي ظرفية دولية لم تكن تشجع على إستمرار تيّار الإصلاح وتناميه.

ومع وقوع الحماية الفرنسية عام 1881، توقفت حركة الإصلاحات، ووضعت البلاد تحت رحمة سلطة الحماية، التي سرعان ما انتهجت سياسة عامة، لا ترمي إلاّ لخدمة المصلحة الفرنسية أولا والمصلحة الأوربية ثانيا، ففي المجال التعليمي، بدأت عملية فرنسة التعليم التونسي، بداية باحتواء مؤسسات التعليم الأصلية، مثل جامع الزيتونة، والمدرسة الصادقية، والمدرسة الخلدونية، والتّدخل في تحوير البرامج التربوية، وفقا للأغراض الاستعمارية.

وإقتصاديا وُضعت إمكانات البلاد تحت تصرف الوافدين الأوربيين، على إختلاف أجناسهم، بداية بمصادرة الأراضي، والتّحكم في الأوقاف الإسلامية، وتحديد الملكيات، وتغيير نمط الزراعة.

وسياسيا جردت إتفاقيتي الباردو والمرسى(1881-1883) باي يتونس من كل الصلاحيات، ونقلتها للحاكم العام الفرنسي، وبذلك لم يبق للباي سوى الوجود الشرفي بالمباركة والتزكية للقرارات، التي يتخذها ويصدرها الحاكم العام.

وهذا التّحول الكبير، قد فرض على أنصار الإصلاح المتبقين، الذين يقودهم سالم بوحاجب ومحمد السنوسي، أن يغيروا منهج العمل الإصلاحي، وذلك بالإنتقال من طور الإصلاح **السياسي** إلى طور الإصلاح **التربوي والديني**، وذلك في ظلّ إختلال القوّة بين الوافد الأوربي والمحليّ التونسي، وإستحالة إعلان المقاومة. وقد كانت **التّوعية الدينية والبناء الثقافي** مظهرا واضحا لمرحلة الإصلاح الثانية، تأسيّا بالنهج العبدوي والمناري، فبرزت إلى الوجود مدرسة إصلاحية مغايرة تماما للأولى، ولكنها في الحقيقة إمتدادا طبيعيا لها، تحت قيادة نخبة من المصلحين البارزين مثل: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، والشيخ محمد النخلي، والطاهر الحداد، الشيخ عبد العزيز الثعالبي، وغيرهم من المصلحين الآخرين.

وقد اتسمت هذه الحركة الإصلاحية في زمنها الثاني بميزات منها، التأثر الكبير بالمدرسة الإصلاحية المشرقية، التي كان الأفغاني ومحمد عبده من أبرز رموزها، وكانت أدوات التأثير ممثلة في زيارتي محمد عبده إلى تونس عامي1884و1903وإلى انتشار المنار كمجلة إصلاحية في تونس، أثرت بعمق في الفكر الإصلاحي التونسي، بالإضافةإلى أنّ الإصلاح التونسي في هذه المرحلة، قد **إنفتح على الحضارة الغربية** وأجاز لنفسه **الإقتباس** منها، **بما لا يتعارض مع الدين والشريعة** من منطلق "أنّ الحكمة ضالة المؤمن". كما أنّ الفكر الإصلاحي قد جمع بين أسس بدت في نظر الكثيرين متناقضة، منها "الحداثة والأصالة"،"العقل والنقل"، "الاجتهاد والتجديد".

وطرقت الحركة الإصلاحية في مرحلتها الثانية كثيرا من القضايا الحساسة منها: قضايا المرأة مثل: التعليم، والزواج والطلاق، والسفور. وقضية تجنيس التونسيين، وما نتج عنها من تداعيات، والإصلاح الديني، ومقاومة الطرقية الفاسدة، ووضع الطبقة العاملة، وتشكل الحركة النقابية .... الخ.

وفي كل هذه القضايا المطروقة اصلاحيا كان هناك تجاذب لفكرتين وتنافر لرؤيتين في مسار الحركة الإصلاحية ألا وهما: مدى الحفاظ على الموروث في كل تجلياته من جهة، ومدى الانفتاح والاقبال على المكتسب الجديد من جهة أخرى، وبعبارة أخرى فقد أرّقت المصلحين التونسيين طرفيّ المعادلة الآتية: الأصالة والحداثة في نظرتهم الإصلاحية.

تمكنت الحركة الإصلاحية الإسلامية، في الدور الثاني لها، من تحقيق حصانة الدين وهوية الشعب التونسي، من خلال تحقيق ثلاث أمور هي: تحرير الفكر الإسلامي من التقليد والجبرية والجمود، وإعلان أنّ باب الاجتهاد مفتوح لم يغلق، وإزالة ما تجمع خلال فترة الضعف، مما نسب إلى الإسلام أو وُصِل به وهو ليس منه.

– إن جوهر الفكر الإصلاحي، هو إجابة على إشكالية الحداثة، التي طرحها الغرب الرأسمالي، والمتمثلة في إمكانية التوفيق بين الاسلام وروح العصر والحضارة، على النحو الذي يحقق قيام المجتمع الإسلامي على روح الاسلام وقيمه مع الانفتاح على الحضارة، وعَرْض الاسلام كإيديولوجية صالحة لنظام المجتمع، والكشف عن أنه دين ومدنية معا، وليس دينا لاهوتيا خالصا، وأنه لا يقف عند جانب معين من حياة الإنسان وشؤونه، وأنه يربط بين عنصري الفرد والجماعة ويصهرهما معا،كما يربط بين الروح والمادة، والعقل والقلب، والدنيا والآخرة. وهي ذات الفكرة التي أشار إليها الكاتب عبد اللطيف الهرماسي في كتابه "المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر" من أنّ الحركة الإصلاحية في تونس، لم تتخذ موقفا عدائيا مبدئيا من الحضارة والثقافة الحديثة، حيث أقرّت بدرجات متفاوتة بواقع التّفوق الأوربي على أكثر من صعيد، خصوصا في مجال التنظيمات الاقتصادية والتعليمية والسياسية، لكنها انتهجت في تعاملها مع تلك الحضارة المتفوقة، منهج التعامل الانتقائي مع انجازاتها المبهرة، وقرّرت أن تأخذ من حسناتها دون سيئاتها، وأن تميّز بين منجزاتها وعدد من المفاهيم والقيم التي كانت تبشر بها، والتي تتعارض حسب تقدير المصلحين التونسيين مع المنظور الإسلامي. وقد وجدوا أنّ الكثير من القيم الغربية، التي كانت محل تقدير وتثمين، لها أصول في الإسلام النموذجي للسلف الصالح، ومنها أخلاقيات العلم والعمل، والمسؤولية الفردية، والمساواة، ومدنية السلطة [1].

– رغم وحدة المرجعيات والمصادر الفكرية للحركة الإصلاحية، فإنّ مسار تطور حركة الإصلاح في تونس، قد أفرز أطيافا واتجاهات وتيارات متعددة، فهناك أنموذج المصلح الزيتوني المشارك في تجربة خير الدين، والمصلح الصادقي الذي أفرزته إصلاحات خير الدين (خريجو المدرسة الصادقية)، وأنموذج المصلح السلفي خارج المؤسسة الدينية الرسمية، المتأثر بنداء الجامعة الإسلامية ومنهج الأفغاني وعبده في إصلاح المجتمعات والعقيدة الاسلامية، وهذا التّنوع ماهو إلاّ تماشيا مع متغيرات كثيرة منها: إختلاف الأجيال، وجو التّنشئة التربوية والعلمية، وطبيعة العلاقة مع المؤسسات العلمية والدينية، وهو ما سيؤثر على طبيعة النظرة والمعالجة الإصلاحية لمجالات الإصلاح وقضاياه، وخصوصا في مجال صياغة الهوية الوطنية (الموقف من اللغة العربية، والتعليم القومي، والتدين الشعبي، وقضايا التاريخ والانتماء...الخ).

– مقاومة الاستعمار الفرنسي وسياسته الرامية إلى ضرب التونسيين في ثوابتهم كاللغة والدين والرصيد الحضاري، من خلال تأثير نظرياته الاستعمارية، وانتصار الأفكار العلمانية، وأطروحة "المهمة التمدينية الفرنسية"، وتشبع المقيمين العامين الفرنسيين بها، فلذلك كانت أبرز شواغل أقطاب الإصلاح محاولاتهم تجديد

[1] المرجع السابق، ص 12.

التفكير الديني عن طريق الدعوة إلى إصلاح العقيدة عبر الكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية، والعودة إلى الأصول، أو بإحياء الاجتهاد، وفي ذات الوقت مسّت دعوتهم مجال إصلاح التّعليم المسؤول عن بناء شخصية الفرد وإنقاذ المجتمع.

– وظفت الحركة الإصلاحية في تونس الدين والتاريخ أحسن توظيف، في مناهضة المشاريع الفرنسية الاندماجية أو التجنيسية، فكانت الدروس التي تقدمها الخلدونية، كمؤسسة ثقافية، وكذا المحاضرات التي إنتظمت في الجمعية الصادقية، في مجالات الحضارة والتاريخ، والقانون، والعلوم الحديثة، كلها دلائل على أنّ الفكر الإصلاحي التونسي كان متفتحا إلى جانب إهتماماته الدينية، على كنه العلوم والثقافات المعاصرة، محاولا توظيفها في إستنهاض الهمم، وتنوير العقول، وكسر طوق الجمود والتكلس الفكري. وقد نبه الشيخ المصلح سالم بوحاجب إلى أهمية العلوم الحديثة، في بناء الحضارة الإنسانية، من خلال أول محاضرة ألقاها بمناسبة إفتتاح الجمعية الخلدونية. ومن جهة أخرى لعب الجامع الأعظم(الزيتونة) دورا مهما في تجذير البعد الديني لدى شريحة واسعة من طلبة العلم، وكان صحن الجامع ميدان فسيحا لزعماء الإصلاح على إختلاف توجهاتهم، من أجل إسماع صوتهم الإصلاحي إلى عموم الشعب التونسي، ولهذا فإنّ الفكر الإصلاحي في تونس، قد تربى وترعرع في ظل المؤسسات المحلية كالزيتونة، والصادقية، والخلدونية، وفي إطار الصحافة ...الخ، لأنّ طبيعة الوجود الاستعماري، قد حافظت على تلك المؤسسات، ولم تلغها، عكس الطبيعة الاستعمارية في الجزائر أين كانت طبيعة إستدمارية.

– عزّز العمل الإصلاحي في تونس الروابط الروحية بين تونس ومحيطها العربي الإسلامي، وخصوصا بالمشرق العربي، وفك الحصار الذي فرضه عليها الإستعمار، للتقليل من تأثير الثقافة العربية، التي إكتسحت كلّ الميادين الحياتية تقريبا، وكانت جسور ذلك التواصل بين التونسيين والمشرق متجسدة في إطلاع هؤلاء على ما كان يصلهم من صحف ومجلات وكتب واردة إليهم من هناك، مما وسّع ذلك آفاقهم، وفتح بصائرهم على أساليب جديدة في التفكير والبحث، ووجهتهم إلى قضايا إجتماعية وسياسية وإصلاحية كان يعجّ بها الفكر العربي مثل: قضية الخلافة، والقضية الفلسطينية، وقضايا المسلم العربي كالتجنس، والإلحاد، والتعليم، والمرأة،...الخ.

– كشف الفكر الإصلاحي في تونس عن أسبقيته في بعض مجالات الإصلاح، ومنها المجال السياسي، بحيث ظهر أول دستور في التاريخ الحديث في العالم الإسلامي في تونس عام 1861، ضمنت في إطاره كثيرٌ من الحريات والحقوق للأفراد والجماعات للتونسيين، ولغيرهم من الجاليات الأوربية في تونس، وقُيّدت بمقتضاه ولو

مؤقتا إستبدادية حكم البايات التونسيين، وذلك في إطار البرلمان. وهذا لا يعني إطلاقا أنّ الفكر الإصلاحي التونسي كان ذاتي التكوين، بل إعتمد على كثير من النماذج والتجارب الأجنبية وبالأخص الأوربية في مجال الحكم والإدارة.

– فإذا كانت الحركة الإصلاحية، قد وفقت في إبراز بعض قضايا عصرها، والتي سبق وأن رأيناها في إطار هذا البحث، ودفعت بها إلى الظهور على السطح، فإنها من جهة أخرى لم تفلح في تغيير الواقع المعيش، ففي الجانب السياسي لم تكن السلطة المحلية (حكم البايات) قادرة على تغيير نفسها، أوالإستماع إلى دعوة الإصلاح المتأججة آنذاك، لأنها بكل بساطة كانت خارج الفعل والتأثير، حيث كان وجودها شرفي في ظل هيمنة سلطة المستعمر الفرنسي، ممثلة في المقيم العام. ودينيا وجدت الحركة الإصلاحية نفسها في مواجهة نسق ديني وثقافي يعيش أصحابه في صيغة الماضي، ويمارس إسلامه ضمن أشكال ثقافية وصيغ فكرية وتشريعات إجتماعية ومؤسسات نال منها التقادم، ووضعتها التحولات المرافقة للتطوّر والحداثة أمام خيارين هما: التّجدّد والتّغير، أو الانغلاق والاندثار، فاختارت في الأغلب طابع المحافظة والتقوقع على تراث الماضي.

– يضاف إلى كل ذلك إنعزالية وإنفرادية الفكر الإصلاحي في تونس، وعدم إرتباطه بأُطُر وحركات سياسية واضحة، وبدون أية قاعدة جماهيرية، مما سهل على السلطة الاستعمارية الإنفراد به والقضاء عليه، وجعل حظوظ فشله أكثر من حظوظ نجاحه. وليس غريبا إذن أن يموت الطاهر الحدّاد، وعبد العزيز الثعالبي، والشيخ محمد النّخلي مدحورين، ويُنفى محمد علي الحامي، ويتغرّب الشيخ محمد الخضر الحسين، من دون أن يتحقق الشيء الكثير من أفكارهم، ومن طموحاتهم الإصلاحية، التي كانوا يخططون لها. ويمكن الاعتقاد بأن أسباب الفشل تعود إلى مجموعة من العوامل، في مقدمتها هيمنة اليمين الديني التقليدي(المحافظون)، على كل المؤسسات وارتباطه بالسلطة، وتحكمه في إنتاج وصناعة النمط الثقافي السائد، بما يتلاءم مع مصالحه ورؤاه، وعلى النقيض من ذلك نلاحظ بأنّ الفكر الإصلاحي التونسي لم يقدّر قوة هذا التيار التقليدي، بل في أحيان كثيرة، قد استخفّ به،كما أنّ رواد الفكر الإصلاحي لم يكونوا مرتبطين بمشروع مجتمعي واضح وشامل، فلم تمس جهودهم الإصلاحية إلاّ الجزء البسيط من قضايا المجتمع: التعليم، المرأة، التربية، فيما غابت الرؤى والأفكار الإصلاحية في المجالات السياسية والاقتصادية.

– إنّ دراسة الفكر الإصلاحي في تونس بين 1900-1939 يبدو ناقصا ما لم يدرس في إطار ديني عام، في إطار الفقه والشريعة، باعتبار أنّ مصلحي تونس كانوا في طبيعتهم التكوينية رجال فقه ودين، وكانت آراؤهم الإصلاحية ملفوفة في غالب الأحيان بصبغة دينية – فقهية خالصة، باعتبار أنّ النص القرآني مثل ركيزة رؤيتهم

الإصلاحية وعلى دارس الفكر الإصلاحي أن يكون ملما إلى حدّ كبير بعلوم الدين والشريعة، حتى تكتمل لديه الصورة الإصلاحية، ويتمكن من أن يَنفُذ إلى صميمها، ولهذا فدراسة الفكرة الإصلاحية في تونس لابدّ أن تتم في اطار النص القرآني وليس خارج.

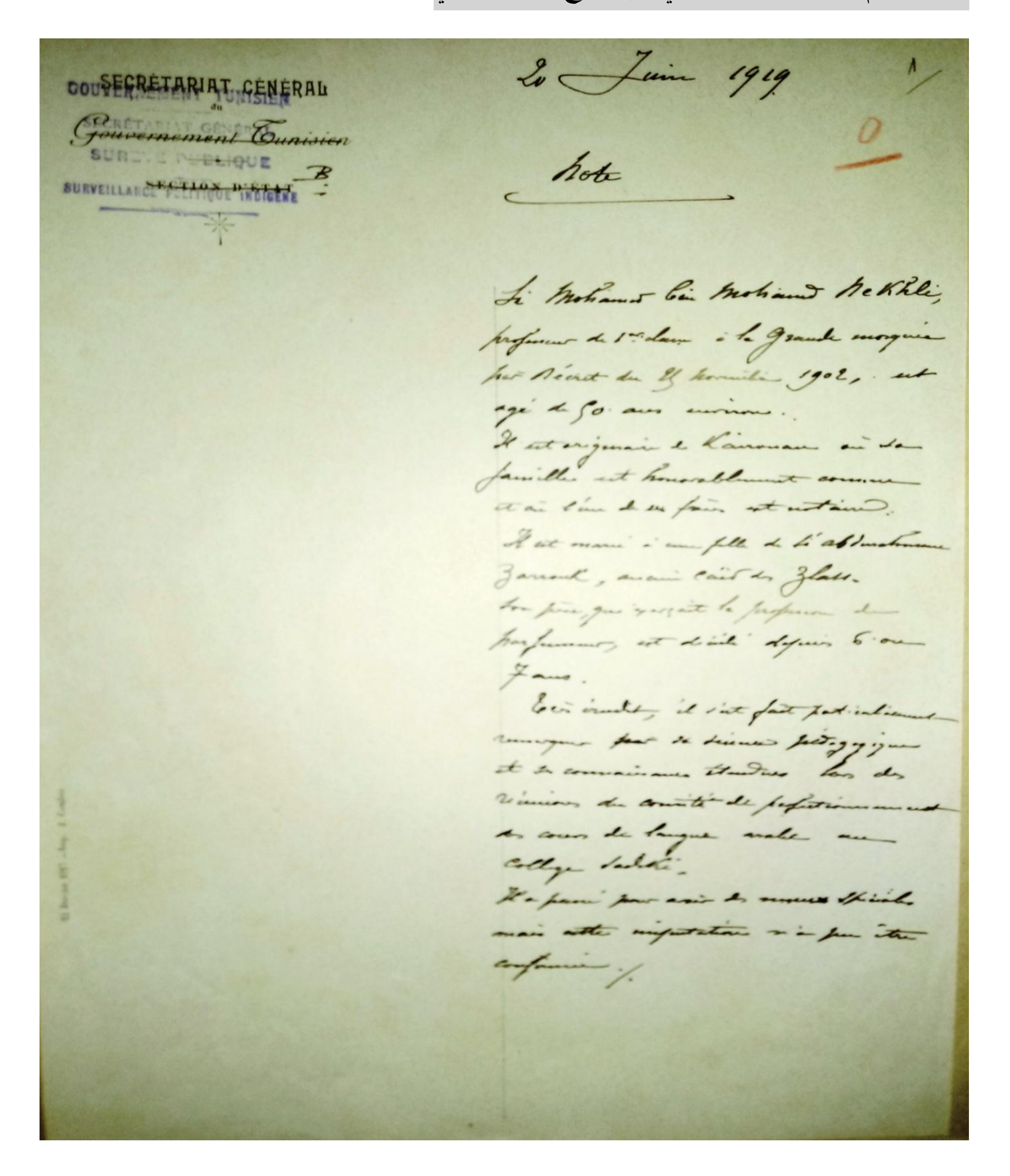
الملاحق

– قائمة الملاحق

- الملحق رقم 01: تقرير استخباراتي عن الشيخ محمد النخلي.
- الملحق رقم 02: مخطوط الشيخ محمد النخلي في الجغرافيا "ألفية النّخلي القيرواني.
- الملحق رقم 03: تقرير عن ظروف صدور كتاب تونس الشهيدة، والأوضاع عامة بتونس بعيد الحرب العالمية الأولى.
- الملحق رقم 04: تقرير استخباراتي عن الطاهر الحداد.
- الملحق رقم 05: صور المؤسسات التعليمية والاصلاحية في تونس.
- 5-1: صورة المدرسة الصادقية التي أسسها خير الدين التونسي سنة1875.
- 5-2: صورة الجمعية الخلدونية التي تأسست عام 1896.
- 5-3: صورة جامع الزيتونة، منظر داخلي (باحة الجامع).
- الملحق رقم 06: نماذج من برقيات مرسلة من الطلبة الزيتونيين ومن أولياء الطلبة إلى الإقامة العامة للمطالبة بفتح أبواب الجامع الأعظم واستئناف الدروس وتطبيق الاصلاح التعليمي.
- الملحق رقم 07: عريضة تقدم بها طلبة الزيتونة إلى الوزير الأكبر (خليل بوحاجب) من أجل تطبيق الإصلاح الزيتوني.
- الملحق رقم 08: نماذج من قضايا إصلاح التعليم الزيتوني في الصحافة التونسية القومية (النديم والنهضة).
- الملحق رقم 09: مراسلة الإمام محمد الطاهر بن عاشور إلى الوزير الأكبر الهادي الأخوة من أجل تعديل برامج السنة الأولى من المرتبة الابتدائية من التعليم الزيتوني
- الملحق رقم 10: عبارة عن تقرير استخباراتي عن الامام محمد الخضر الحسين.
- الملحق رقم 11: بطاقة عدد 2من السجل العدلي للشيخ محمد الشريف المنوبي، توضع هذه البطاقة في ملف المترشح لخطة شيخ الطريقة.
- الملحق رقم 12: صور تجسد مظاهر التمسيح الديني في تونس.
- 12-1: تمثال لافيجري المنصّب عند مدخل المدينة الإسلامية، يحمل بيديه الصليب والانجيل.
- 12-2 صورة كبير المنصرين الكاردينال لا فيجري.
- 12 -3 صورة المبشر الاب فرنسوا بورغاد(1806-1866).
- الملحق رقم 13: نظام التعليم بالجامع الأعظم وفروعه ابتداء من سنة 1929.
- الملحق رقم 14: صور لأبرز وجوه حركة الشباب التونسي 1907.
- الملحق رقم 15: صور أقطاب الحركة الاصلاحية الاسلامية في تونس بين 1900-1939.
- الملحق رقم 16: صورة محمد عبده مع ثلّة من رجال الإصلاح بتونس عام 1903

الملاحق

الملحق رقم 01: تقرير استخباراتي عن الشيخ محمد النخلي[1]



SECRÉTARIAT GÉNÉRAL du Gouvernement Tunisien

SURETÉ PUBLIQUE

SECTION D'ÉTAT B.

SURVEILLANCE POLITIQUE INDIGÈNE

20 Juin 1919

Note

Si Mohamed ben Mohamed Nekhli, professeur de 1re classe à la Grande mosquée par décret du 25 novembre 1902, est âgé de 50 ans environ.

Il est originaire de Kairouan où sa famille est honorablement connue et où l'un de ses frères est notaire.

Il est marié à une fille de Si Abderrahmane Zarrouk, ancien caïd des Zlass.

Son père, qui exerçait la profession de parfumeur, est décédé depuis 6 ou 7 ans.

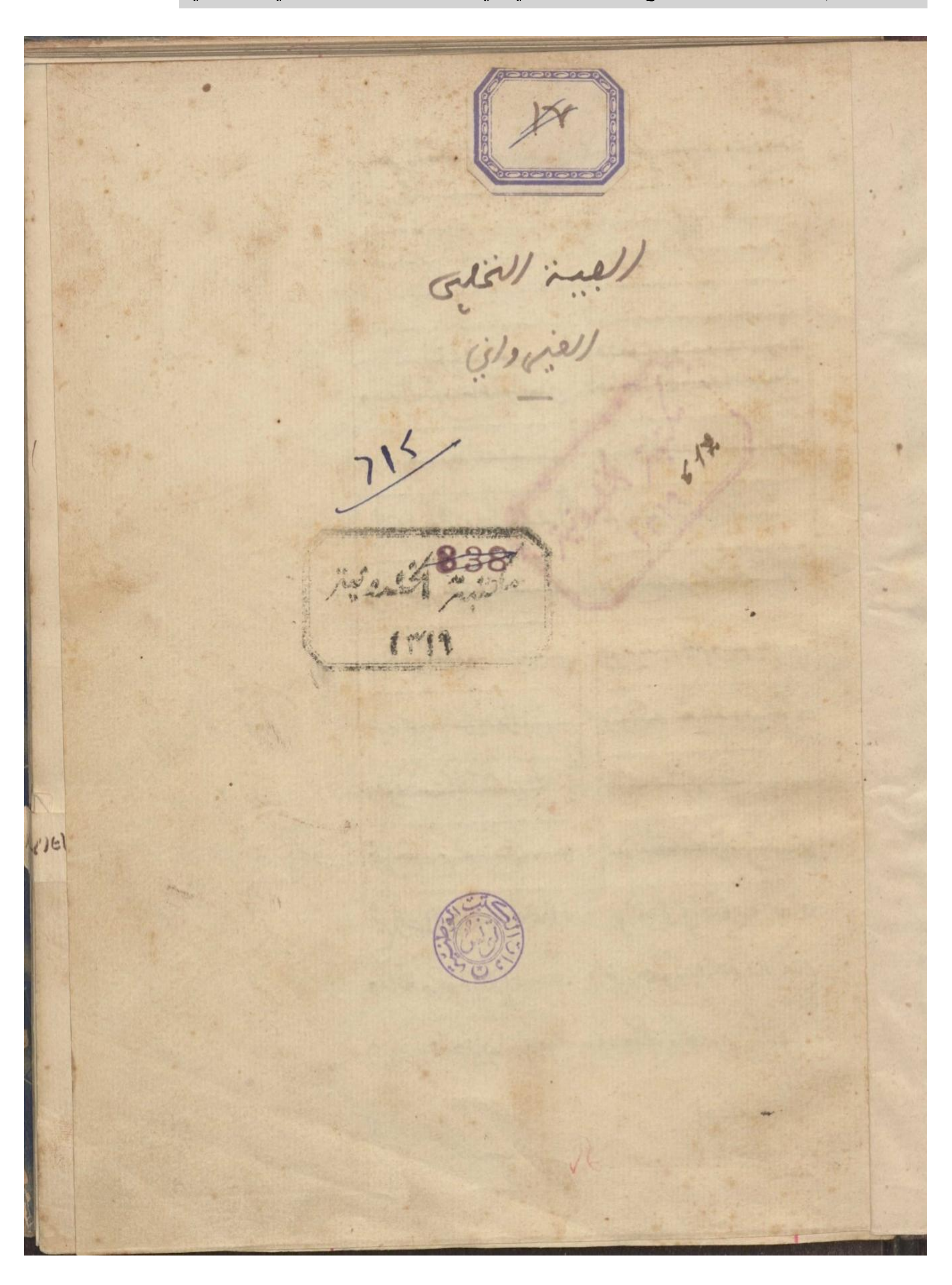
Très [illegible], il s'est fait particulièrement remarquer par sa science pédagogique et ses connaissances étendues lors des réunions du comité de perfectionnement des cours de langue arabe au Collège Sadiki.

Il a passé pour avoir des mœurs spéciales mais cette imputation n'a pu être confirmée./.

---

[1] أ.و.ت، علبة رقم550، ملف15/30، وثيقة رقم 1603، محمد بن محمد النخلي المدرس بالجامع الأعظم، (مراقبة سياسية للاهالي)، بتاريخ20 جوان1919.

الملحق رقم02: مخطوط الشيخ محمد النخلي في الجغرافيا "ألفية النخلي القيرواني"[1]

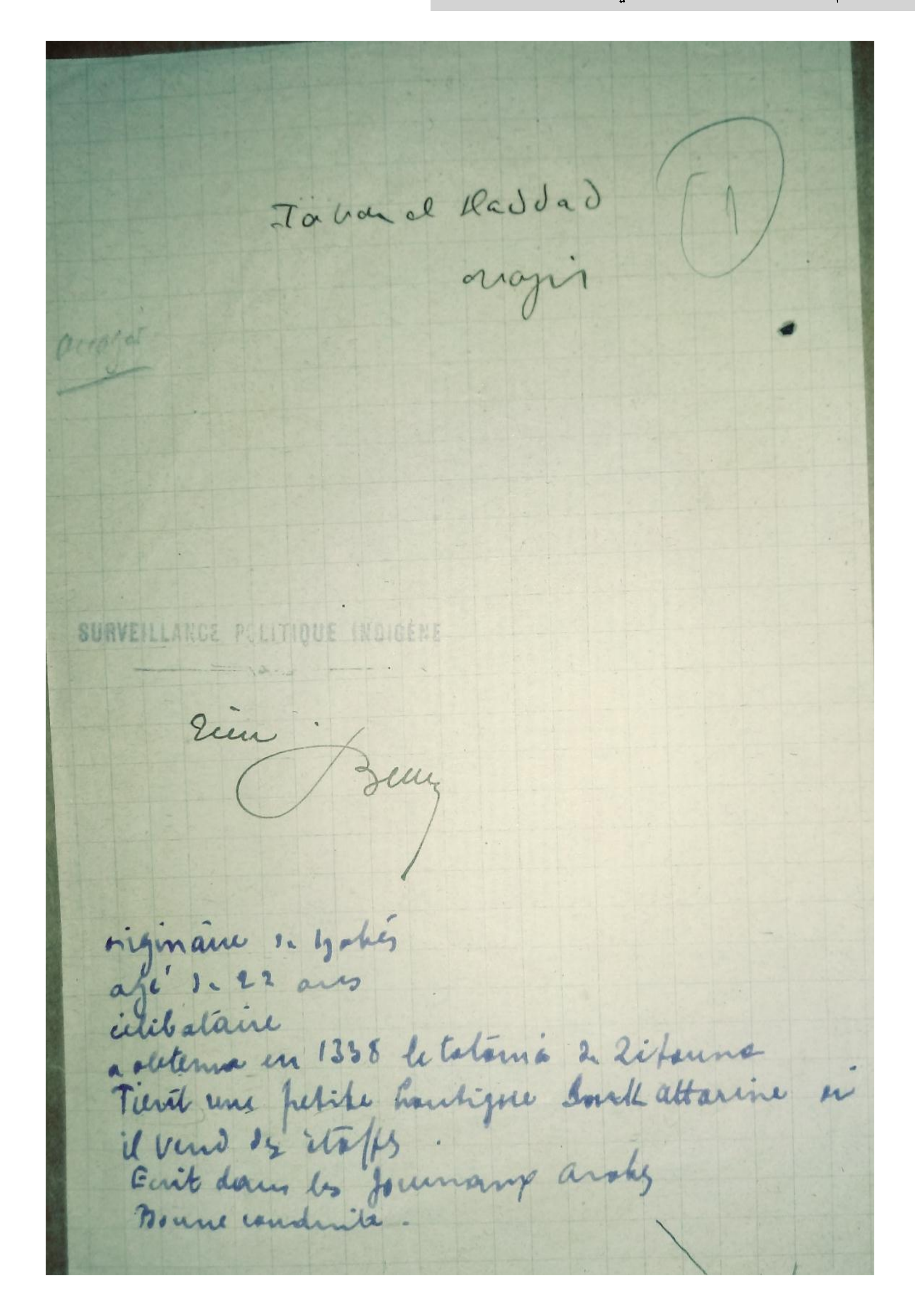


[1] **د.ك.و.ت**، رصيد الجمعية الخلدونية، مخطوط رقم 16580.

الملحق رقم 03: تقرير عن ظروف صدور كتاب تونس الشهيدة، والأوضاع عامة بتونس بعيد الحرب العالمية الأولى[1]

[1]**د.ك.و.ت**، أرشيف عبد العزيز الثعالبي، (مادة مخطوطة) وثيقة رقم2، رقم الترفيف:A-MSS-22104

الملحق رقم 04: تقرير استخباراتي عن الطاهر الحداد[1]



Taher el Haddad

1

SURVEILLANCE POLITIQUE INDIGÈNE

originaire de Gabès
âgé de 22 ans
célibataire
a obtenu en 1338 le tatawi? de Zitouna
Tient une petite boutique Souk Attarine où
il vend des étoffes.
Ecrit dans les journaux arabes
Bonne conduite.

[1] أ.و.ت، سلسلة (E) ، صن550، الملف 15/30، مراقبة سياسية للأهالي، (الطاهر الحداد المحرّر في جريدة الوزير)، وثيقة رقم 1، بدون تاريخ.

ترجمة للملحق رقم 4:

الطاهر الحداد

الوزير

المراقبة السياسية للأهالي

الأصل من قابس

يبلغ من العمر 22سنة

حصل في سنة 1338 على شهادة التطويع من الزيتونة

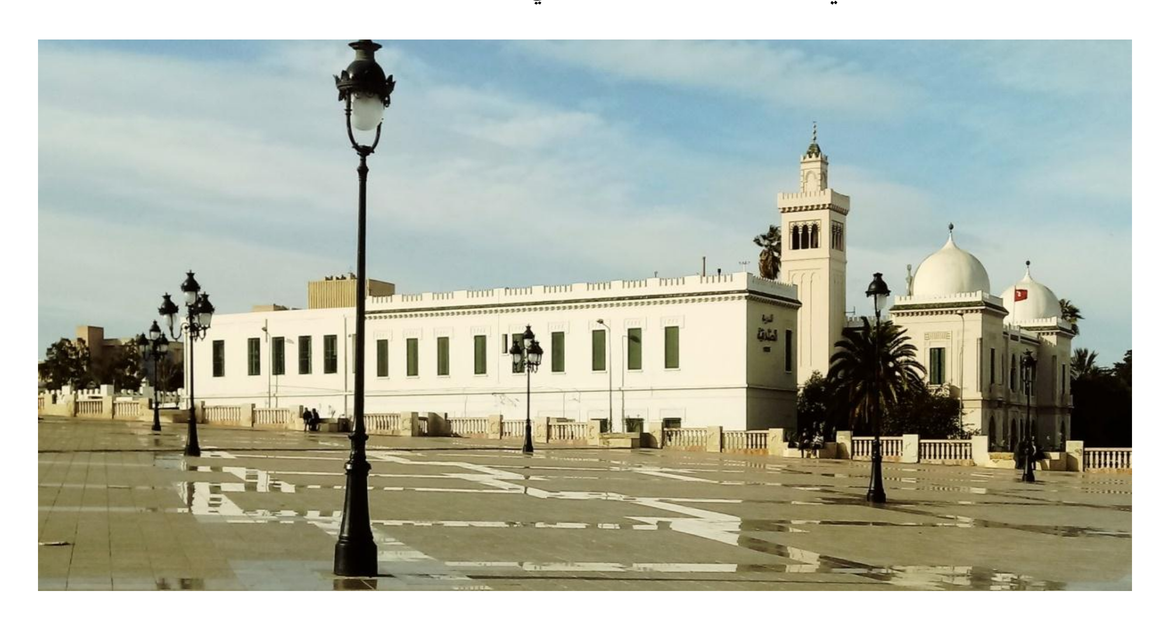
يدير محلا صغيرا في سوق العطارين ويبيع السجاد

يكتب في الصحف العربية

حسن السلوك

الملحق رقم05: صور المؤسسات التعليمية والاصلاحية في تونس

5-1: المدرسة الصادقية التي أسسها خير الدين التونسي سنة 1875[1]



5-2: الجمعية الخلدونية التي تأسست عام 1896[2]



[1]صورة بتاريخ:30ديسمبر 2017، تونس العاصمة.

[2]صورة بتاريخ:30مارس 2014، تونس العاصمة.

3-5: جامع الزيتونة، منظر داخلي (باحة الجامع)[1]



[1]صورة بتاريخ 23 مارس 2014، تونس العاصمة.

الملحق رقم06: نماذج من برقيات مرسلة من الطلبة الزيتونيين،ومن أولياء الطلبة إلى الإقامة العامة للمطالبة بفتح أبواب الجامع الأعظم واستئناف الدروس،وتطبيق الاصلاح التعليمي[1]

TÉLÉGRAMME

RESIDENT GENERAL TUNIS

SOUSSE 244 38 2 1535

= UNIVERSITE ZETOUNA FERME SIX MOIS AVENIR SOMBRE TOUS DOULEUREUSEMENT EMUS DEFAUT OCTROI REVENDICATION LEGITIME PROTESTONS ENERGIQQEMENT LETHARGIE GOUVERNEMENT ENVERS NOS ETUDIANTS ESPERONS SUITE FAVORABLE IMMEDIATE POUR APAISER ESPRITS INQUIETS LETTRE SUIT =

= FREDJ LACHAL SIDI BOU OTHMAN =

Imprimerie SALIBA - 7-35 - 31322

TÉLÉGRAMME

Mr Armand Guillon Résid Gle générale à Tunis

Sfax | 236 | 30 | 2 | 16h.

union des étudiant Zetouniens Sfaxiens proteste énergiquement contre négligence apportée par gouvernement à résoudre question grande mosquée réclame solution favorable

[1] أ.و.ت، سلسلة(D)، علبة رقم36، الملف 195/1. (الجامع الاعظم وفروعه: المراسلات، الإصلاحات، التعليم).

ترجمة للملحق رقم 06

برقية

المقيم العام بتونس

جامعة الزيتونة مغلقة لستة أشهر، مستقبل مظلم الكل مستاء باستغراب، السبب عدم الحصول على المطالب الشرعية، نحتج بقوة وبشدة على تجاهل السلطة طلبتنا، أملين رد ايجابي وفوري من أجل تهدئة النفوس القلقة، رسالة تتبع.

فراج لشعل سيدي بوعثمان

برقية

السيد أرمون قيون، المقيم العام في تونس

صفاقس

إنّ اتحاد الطلبة الزيتونيين الصفاقسي، يحتج بقوة على الإهمال من جانب الحكومة بخصوص إيجاد حل مُوَاتٍ وايجابي لقضية الجامع الأعظم.

الملحق رقم 07: عريضة تقدم بها طلبة الزيتونة إلى الوزير الأكبر (خليل بوحاجب) من أجل تطبيق الإصلاح الزيتوني[1]

Traduction en jasnite

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله

الصدر الهمام سعادة أمير الأمراء المولى الوزير الاكبر بالدولة التونسية حرسه الله

اما بعد فنحن ابناؤكم طلبة الجامع الاعظم دام عمرانه نقدم لجنابكم اسمى التحيات.

و بما ان جنابكم على علم تام من تشوفنا العظيم الى الاصلاح الزيتوني الذي تتشرف اللجنة برئاستكم، مع علمكم بأحقية هذا الاصلاح ووجوب اجرائه في برامج التعليم،

و لقد كان سرورنا عظيما لما أعلنت الحكومة منذ مدة على انتهاء أعمال اللجان الفرعية و تقديم تقاريرها الى اللجنة العامة، وكان أملنا وطيدا في انجاز الاصلاح والعمل به في هذا العام - كما سبق الوعد - و لكن مع الاسف قد مضت مدة من العام و لم نر عملا ينبئ بإتمام هذا العمل الذي طالما انتظرناه.

و بناء على هذا فإننا نطلب من جنابكم انجاز الاصلاح في اقرب وقت، و لنا فيكم وطيد الامل في اجابة مرغوبنا.

و تفضلوا في الختام بقبول تحيات و احترامات الطلبة

[1] أ.و.ت، سلسلة(D)، علبة رقم36، الملف 195/1. الوثيقة رقم 378(الجامع الاعظم وفروعه: المراسلات الإصلاحات، التعليم).

الملحق رقم 08: نماذج من قضايا إصلاح التعليم الزيتوني في الصحافة التونسية القومية (النديم والنهضة)[1]



عدد ٤٤١

النسخة ٣٥ صنتيما

السنة العاشرة

المدير والمحرر وصاحب الامتياز

H. HASSIN DJAZIRI Directeur-Gérant

العنوان

صندوق البوسطة عدد ١٠٢ بتونس

Case Postale 102 – TUNIS

النديم

صحيفة فكاهية اخلاقية انتقادية

EN-NADIM

الاشتراك

من سنة ...... ٢٠ فرنكا (الدفع سلفا)

الوصولات

لا تعتبر الا متى كانت مختومة وممضاة من صاحبها

حسين الجزيري

الاعلانات — يتفق في شأنها مع الادارة

تونس يوم السبت ٢٢ شوال ١٣٤٨

تصدر في كل يوم سبت

SAMEDI 22 Mars 1930

جامع الزيتونة

لا جرم ان الامال المعلقة على لجنة اصلاح التعليم بالمعهد الزيتوني كبيرة جدا

وهي لا تقل عن الامال المناطة بنفس هذا المعهد المتطلب لما يجعل ثمراته دانية القطوف.

جامع الزيتونة ما زال يتطلب حقه من الرقي في الحياة . وما من احد يجحد ان هذا الحق طبيعي . وقد تولى زمن ابقاء ما كان على ما كان!.

واذن فمن حسنات اولي الامر ان استمعوا لصوت هذا المطالب وعولوا على ايصاله بحقه المتاخر حتى الان !

وعلى سبيل الذكرى نتحدث بمسمع من الباحثين في طرق الاصلاح المنشود عسى ان نهتدي في الحديث الى ما يتناوله البحث ولم يكن قبل من مشمولاته . فنفوز باجر التعاون على البر والتقوى

كلنا نرى التعليم في الجامع الاعظم مبتور الاطراف ناقصه . ويلوح ان علة ذلك هي اناطة الرقابة بذوات لهم من الوظائف ما يحول بينهم وبين اعارة التعليم ما يستحق من العناية والاهتمام

فمهمة التفكير في ترقية طرق الدراسة . واعمال النظر في اختيار السبل القريبة للوصول الى النتائج المرجوة كل ذلك يقتضي له تمحيض الفكر وحصر المواهب في نهج هذه المهمة وعدم تشريك اي عمل دون ذلك

ولطالما ادركنا كثيرا وفهمنا جيدا بان اساليب التعلم قد اصبحت متشوقة الى التطور بما يلائم العصر ويتفق مع مصلحة المتعلم وما من مصلحة لديه كالحرص على الاقتصاد في الوقت الثمين !

فكتب الدراسة لا تساعد ولا يسلم كل منصف

لم تعد ملائمة لزمن لا تقاس فيه الساعة بمقادير التعب . وفي تلك التاليف ما يصرف لفهمه المتعلم اعواما طوالا

فهل للباحثين في الاصلاح ان يتاملوا في ما يلزم انتقاؤه من التصانيف البعيدة عن كثير الاقوال وطويل الجدال ؟

لقد اخرجت المطابع ولا تزال تخرج في بلاد الشرق من الكتب الدراسية في كل الفنون ما يكفل لطالب العلم وصوله للغرض المقصود من اقرب سبيل . وبدون قال وقيل .

وان من المتحتم على ما ارى ويرى الباحثون صرف الاهتمام في اختيار العلوم النافعة والفنون الضرورية كاختيار اساتذة خصيصين لتدريسها . وجعلها من ضمن مواد الاختبارات والامتحانات .

ولا تفقل دون ان نلفت النظر المهتم بصالح الجامع ومن جمع الى ضبط وتحديد تواريخ العطلات العمومية . حتى لا يختلف التلامذة في المواعيد . وحتى يقع انفصالهم في يوم واحد ويعودون من بلادهم كذلك في يوم واحد .

ومن الواجب اتقاء ذلك الخلل الذي يسوغ للتلميذ ان يسافر قبل ابتداء مدة الراحة القانونية بكثير ولا يقال له اين انت ؟ !

ان هذا لمما يخالف نظم الكليات . وهو خليق بوافر الالتفات .

ولئن كان الموضوع جديرا باطالة القول وسرد ما تطلبه نواحيه من سعة البيان فلنا في حضرات اعضاء اللجنة من الثقة ما يجعلنا ننتظر من همتهم لمعهدنا الديني اصلاح الحال . وتحقق الامال .

حسين الجزيري

ملحوظات ابلة ...

ضاقت علينا

لا تزال البواخر الاتية – في البحر لجبا – تنزل بالرصيف التونسي الكميات المتوالية من السيارات زيادة عما لدينا (اي لدى اصحابها) من العدد الكبير الذي صير شوارع العاصمة (داخلها مفقود والخارج منها مولود) – فارحمونا واشفقوا علينا يا ايها الناس واتركوا لنا قليلا من الارض نمشي فيه رجالا ....!

(٧) صاروا (٨)

عبدكم هذا غير خبير بتفاصيل احوال الزوايا وما فيها من الخبايا لاني من حسن الحظ لا اعرف الا الله ورسوله . وقد حكى لي صاحب (يصدق الحنك كثيرا) فقال ان في بلدنا هذا زاوية يسمونها (السبعة الرقود) لانها تحتوي على (٧) قبور وانه راى فيما يرى النائم انها صارت (٨) اي اضيف لها راقد ثامن . وقد جاء يستفتيني كأني مفسر احلام ! فاللهم ارزقني صبرا .

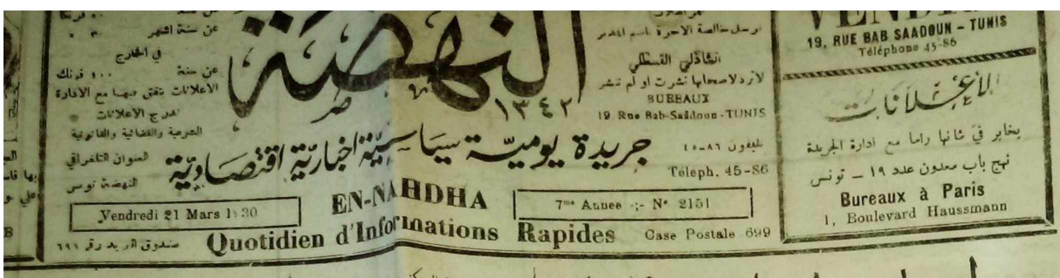
احالة رجاء

اطلعت في ادارة هذه الجريدة على عدة رسائل مختلفة المصادر ومتحدة المعنى . فهي لا تخرج في مضمون جميعها عن قول اصحابها : (ارجوكم الافادة بعنوان السيد الطاهر الحداد مؤلف كتاب حقوق المراة ولكم الشكر) – فرايت ان احيل على المذكور هذه الرجيات ليذيع في احدى الجرائد عنوانه افادة لمن يهمهم الامر . وعسى ان اكون قد احسنت الطرفين بملحوظتي هذه ودمتم .

بجهل الضمائر ...

نقل محرر جريدة النجاح الفلسطينية في عددها (٨٨٦) مقالة عن جريدة مصرية جعل لها من عنده عنوانا مكذا (كيف تقتل الامهات

[1] أ.و.ت، سلسلةD، علبة رقم36، ملف195/1، (الجامع الاعظم وفروعه: المراسلات، الإصلاحات، التعليم).



النهضة ١٣٤٢

جريدة يومية سياسية اخبارية اقتصادية

EN-NAHDHA

Quotidien d'Informations Rapides

Vendredi 21 Mars

7me Annee -:- N° 2151

Case Postale 699

صندوق البريد رقم ٦٩٩

BUREAUX 19 Rue Bab-Saadoun - TUNIS

Teleph. 45-86

19, RUE BAB SAADOUN – TUNIS Téléphone 45-86

الاعلانات

يخابر في شانها راسا مع ادارة الجريدة نهج باب سعدون عدد ١٩ ــ تونس

Bureaux à Paris 1, Boulevard Haussmann

حول لجنة اصلاح التعليم

بالجامع الاعظم

صرفنا القول بجملته في مقال مضى لبيان مضار تخصيص النظارة بوضع القانون الجديد وهي وان كانت تشترك مع ذوات آخرين في ذلك لكننا نكاد نجزم بانها مخصصة بومن الذي يجرا ان يرفع صوته على هيئة مديرة يتراءى له انها وحدها المحيطة بكنه الحقائق المستنبطة للدخائل وان نظرها هو النظر الفني العميق المتمكن ؟ « لا سيما ان كان المشارك اجنبيا عن الجامع » والحال انها ليست من ذلك في راس ولا ذنب والواقع قد اثبت ان مباشرتها لذلك المعهد انما هي مباشرة سطحية وان مقود الادارة غير ثابت في يدها نظرا لما يشغل افرادها من شئون الديوان الشرعي

وتمنينا ان لو تممت الحكومة منتها بتعيين اعضاء من المدرسين المتشبعين من درك الحقائق المستعدين لفهم الروح العصري ومجاراته بما يتفق مع صبغة الجامع الدينية قبل كل شيء المتزجين مع التلامذة امتزاج الروح بالجسد

ليت شعري كيف استقام للادارة ان تمثل مختلف المصالح الدولية كالعدلية والجمعية والقسم الاول الخ باللجنة وتحرم المدرسين وهم احق الناس بذلك ــ اللهم الا ما كان من انتخاب مفتيين لهما صبغتهما الشرعية الخاصة وحبذا لو تركت الادارة الامر با نتخاب عدد من المدرسين المعروفين بحسن التفكير وسداد الراي من غير مراعاة لسن او وظيف او مذهب وحبذا حبذا لو وكلت انتخاب العدد الذي تعينه الى المدرسين انفسهم فهم ادرى بكفا آتهم وبالخبير الصالح لهذا الامر الخطير منهم .

ثم المعنا اخيرا ــ بالمقال المومى اليه ــ الى ضرورة بناء الاصلاح المنتظر على قاعدتين الاولى الفصل التام بين مصلحتي التعليم بالجامع الاعظم والقضاء والفتوى بالديوان الشرعي . الثانية توحيد الادارة وتقرير مسئوليتها

ونريد اليوم اشباع القول في مستتبعات ذلك حتى يتضح للمراجع ذات النظر ان مسالة الاصلاح ــ ان كان المراد اجراءه حقيقة ــ تستلزم معدات كثيرة يعوزها تفكير مشترك لا سيما بين من يهمهم امر هذا الاصلاح من مختلف طبقات اهل العلم بهذا المعهد

نريد اليوم ان نصرف نظرنا عن مسالة تعيين الفنون والكتب التي ينبغي ان تدرس بالجامع ــ وحسبنا ما برهنت عليه هذه الجريدة من ضرورة توسيع دائرة الزيتوني في معلوماته الحيوية واجتناب تلكم الابحاث اللفظية الفارغة الا في مواطن التخصص والتبحر كما لا يخفى ــ ونزيدكم اخرى في خصوص مسالة اختيار الكتب فانا نرى ان لا يصرف فيه نفيس وقت . وانما نشير بتاليف لجنة فنية دائمة تجتمع كل ثلاثة اعوام او نحو ذلك « كما هو جار بالمدارس النظامية » للنظر فيما يستبدل من الكتب وما يقرر بعد معرفة قيمة النتائج الحاصلة من كل كتاب بعينه بسؤال المدرسين له والممتحنين فيه . فهذا نهاية ما ينظر اليه في هذا الصدد

اما الغرض المهم الذي نود ان تتوفق اللجنة الى اعطائه حقه من الدرس والتدبر فهو ضبط حالة التلامذة بصورة تمكن الادارة من الاخذ بناصيتهم وحفظ ناظمهم واقتيادهم بكل مرونة وسهولة وكسر شرة التمرد الذي تطغي به بعض الافكار الهوجاء فيما بين وقت وآخر حتى يمكن ان نقول بحق ان هناك ادارة منظمة متمكنة من الاضطلاع بحمل ماموريتها قادرة على اجراء المياه في مجاريها . ولا يكون ذلك الا بقطع دواعي ذلك الطغيان وازالة الفروق والميزات وسائر انواع الخلل الماثلة الان للعيان ولتكفل للطلبة بتحقيق منفعتهم من حيث وجود الاساتذة المقتدرين على تحصيلها وحفظ راحتهم في سكناهم واوقاتهم وغدوهم ورواحهم وسائر احوالهم مع ضبط جميع ذلك بدوسيات واقلام خدمة على غاية من الدقة والاحاطة . والا فلا فائدة من اصلاح يبقي الفوضى على حالها ولا يقرر للنظام مبدا معلوما .

وتحقيق هذه المهمة يتطلب الاهتمام قبل كل شيء بوسائل رقابة الطلبة في محلات سكناهم « المدارس العامة » بحيث يعتني بشانها من تهوية واستصباح ونظافة ثم تدخل تحت سلطة ادارة الجامع مباشرة وهي التي تعين قيمها وتضبط طلبتها ضبطا كليا بما يكفل انقطاعهم لاداء واجبهم ويمنعهم من الاختلاط بالغير كما هو واقع بالمقامات المدرسية وينبني على هذا قانون خاص .

ومما يندرج في هذا السلك ويضمن راحة التلميذ من جهة السكنى بفرج الازمة السائدة الان بين الطلبة الافاقيين لما يصادفونه بالحاضرة من الضيق لقلة المساكن المعدة لهم ان يعتني بتنظيم الفروع الاربعة المنشاة بمقتضى القانون القديم في اهم جهات المملكة والتي اعطاها قانون الوزير الخطير سيدي مصطفى دنقزلي رحمه الله ــ حسبما يؤثر عنه ــ اهمية خاصة واقام فيها مدرسين من نوع مدرسي الطبقة الثانية بالجامع الاعظم جراية واعتبارا بحيث يجد قاصدها من وسائل التعليم والضبط ما يجدونه بحاضرة تونس وتحدد اعمال هذه الفروع ومباديها ونهاياتها بقانون خاص ايضا

ومن اهم الواجبات في جميع ما ذكر واعظمها خطرا وادقها نظرا ان تفرغ الجهود كلها وتستخدم القوى العقلية بتمامها في موضوع هو احق المواضيع بالعناية والاجتهاد الا وهو التحري في الشيوخ الذين يقومون بالتعليم فان فيهم ــ ويا للاسف ــ من لا يتصور البسائط ومن تقعد به عزيمته عن الافادة وبين هذين اشكال مختلفة لا يجمعه بينها بل ولا تقارب .

ولهذا لما احدث النظام الجديد القاضي بتقسيم الطلبة فرقا والزام كل فرقة ان تزاول دروسها على شيوخ باعيانها ووقع لبعض الفرق من هؤلاء الشيوخ الذين انعدم النفع من طريقهم وكانوا قبل هذا النظام لا يلتفت اليهم كان ذلك منبع هرج مستمر وقد احدث في عقلية التلامذة انقلابا جديدا دفعهم الى التجري على شيوخهم وصيرهم على خلاف دائم معهم ومع النظارة .

فنحن كما نفكر في تشديد الضبط على التلامذة وحملهم على النظام المستقيم لا تتسامح في حقوقهم التي لهم عن شيوخهم وادارتهم بالاخص .

والراي الاسد في هذه المشكلة ان تحدث لاجلها مصلحة تفقد عامة تختص بتدريس اساليب التعليم ــ البيداقوجيا ــ للمتطوعين لتاخذهم بالعمل بمقتضياتها وتقوم على رقابتهم في عملهم بادق ما يتصور حتى يستقيم الحال ويرفض العاجز والمكسال

قصر ايليزي
او مقر رئاسة الجمهورية

باريس في ١٩ مارس ــ اقتبل امس المسيو دوميرق رئيس الجمهورية بقصره بعد الزوال المسيو الفاريز دوتوليادو مفوض جمهورية لارجانتين بباريس والمسيو كلانشان مفوض فرانسا بالولايات المتحدة .

فى المؤتمر [illegible]

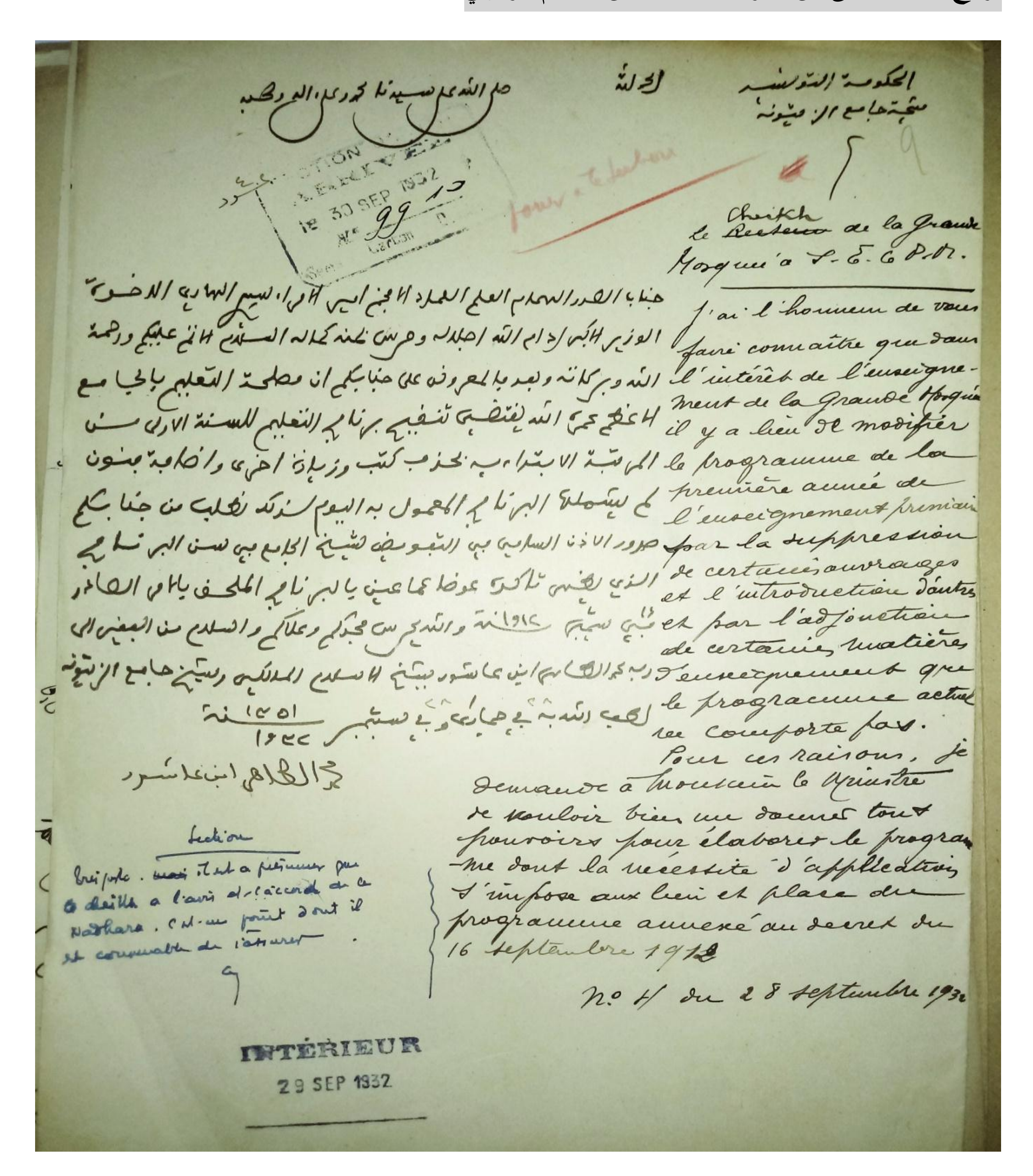
المحادثات الامريكية [illegible]

وقع بلندرة بعض تقارب بين الاميركانيين واليابان قد اخذ في سلوك سبيل المراضاة وتسوية الخلافات التي جعلت حكومة واشنطون وتوكيو متعارضتين .

نقلا عن جريدة الكابيتال الفرنسية

لم تذهب الخمسة عشر يوما التي فصلت بين اعلان نتيجة الانتخابات اليابانية ورجوع الوفد الفرنسي الى لندرة لم تذهب هذه الايام سدى على ضفتي التاميز (نهر عظيم يشق العاصمة الانقليزية ويبلغ طوله اربعمائة ميل) حيث بذلت مجهودات لتسوية بعض المشاكل التي كانت سببا في الخلاف بين حكومة واشنطون وطوكيو والانقليز يظهرون ارتياحهم لهذا خصوصا انصار المسيو ماكدونالد ويقرب ان كبير وزراء انقلترا قد بذل ما في وسعه تحت طي الخفاء في هاته المهمة الصعبة الدقيقة ولكن لا يرتاب احد من انه لو لم يتنازل المسيو ستمسون ورفاقه من الامريكيين والمسيو فاكاتساكي ومواطنوه من اليابان لو لم يتنازل كما قلنا الفريقان تحت تاثير لطيف لسقط المؤتمر في الماء كما يقولون وفي الحقيقة كانت هناك علل تجعل الناس يتخوفون ذلك فقد وقفت في طريق الوفد الياباني قوة لا تفهم عند ما مر اعضاؤه بالدول المتحدة وفي الاسابيع الاولى للمؤتمر لما اكد هذا الوفد انه لا يمكن له قبول الستين في المائة من حمولة المدرعات كما سمحت بذلك الدول المتحدة بالنسبة لما تملك هي من هذا النوع من البواخر وقد حافظ المسيو « فاكاتسكي » على نسبة ٧٠ في المائة بين دولته وحكومة الدول المتحدة وقد اذاع ذلك على الملا قبل ركوبه البحر بيوكوهاما (مدينة وثغر من الثغور اليابانية بجزيرة « نيبون » تعد اربعمائة الف من السكان) وقد اعاد ذلك التصريح بكل اقتناع وصراحة عند ما هبط التراب الاميريكي ولكن الامريكيين لم يرضوا بذلك ابدا وما كان لهاته الحالة ان تستمر دون خطر ومنذ ايام قلائل كان الجدال الذي اثير حول هاته المسالة مانعا في مظاهرة من كل امل في الوفاق ففي اليابان كتب قائد الماء « [illegible] » بجريدة هوشي قائلا انه اذا لم يحصل رجال السياسة الانقليزيون الوفد الاميريكي على التسليم بنظرية اليابان فان المؤتمر [illegible]

الملحق رقم9: مراسلة الإمام محمد الطاهر بن عاشور إلى الوزير الأكبر الهادي الأخوة من أجل تعديل برامج السنة الأولى من المرتبة الابتدائية من التعليم الزيتوني[1]



الحكومة التونسية
مشيخة جامع الزيتونة

الحمد لله

صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

30 SEP 1932
N° 99

جناب الصدر الهمام العلم العماد الأنجد أمير الأمراء السيد الهادي الأخوة الوزير الأكبر أدام الله إجلاله وحرس كماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد فالمعروض على جنابكم أن مصلحة التعليم بالجامع الأعظم عمره الله تقتضي تنقيح برنامج التعليم للسنة الأولى من المرتبة الابتدائية بحذف كتب وزيادة أخرى وإضافة فنون لم يشملها البرنامج المعمول به اليوم لذلك نطلب من جنابكم صدور الإذن السامي في التفويض لشيخ الجامع في سن البرنامج الذي يقتضي تأكد عوضا عما عين بالبرنامج الملحق بالأمر الصادر في 16 سبتمبر 1912 والله يحرس مجدكم وعلاكم والسلام من العبد الفقير إلى ربه محمد الطاهر ابن عاشور شيخ الإسلام المالكي وشيخ جامع الزيتونة

كتب الله به في جمادى الأولى ... سبتمبر سنة 1351 / 1932

محمد الطاهر ابن عاشور

Cheikh le Recteur de la Grande Mosquée à S. E. le P. M.

J'ai l'honneur de vous faire connaître que dans l'intérêt de l'enseignement de la Grande Mosquée il y a lieu de modifier le programme de la première année de l'enseignement primaire par la suppression de certains ouvrages et l'introduction d'autres et par l'adjonction de certaines matières d'enseignement que le programme actuel ne comporte pas.

Pour ces raisons, je demande à Monsieur le Ministre de vouloir bien me donner tout pouvoirs pour élaborer le programme dont la nécessité d'application s'impose aux lieu et place du programme annexé au décret du 16 septembre 1912

N° 4 du 28 septembre 1932

Section

INTÉRIEUR
29 SEP 1932

[1] أ.و.ت، سلسلةD، علبة رقم 36، ملف 195/1، الوثيقة رقم 9، (الجامع الأعظم وفروعه: التعليم والإصلاح والمراسلات).

إعادة رقن الملحق رقم 9

الحكومة التونسية   الحمد لله صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

مشيخة جامع الزيتونة

جناب الصدر الهمام العلم العماد الأفخم أمير الأمراء،سيدي الهادي الأخوة الوزير الأكبر وحرس بمنه كماله السلام الأتم عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد فالمعروف على جنابكم أنّ مصلحة التعليم بالجامع الأعظم عمره الله يقتضي تنقيح برنامج التعليم للسنة الأولى من المرتبة الابتدائية بحذف كتب وزيادة أخرى وإضافة لم يشملها البرنامج المعمول به اليوم لذلك نطلب من جنابكم صدور الإذن السامي في التفويض لشيخ الجامع في سنّ البرنامج الذي يضمن تأكده عوضا عما عين بالبرنامج الملحق بالأمر الصادر في 16سبتمبر سنة 1912 والله يحرس مجدكم وعلاكم والسلام من الفقير إلى ربه محمد الطاهر بن عاشور شيخ الإسلام المالكي وشيخ جامع الزيتونة لطف الله به، 28في جمادى 1351و28 في سبتمبر1932.

محمد الطاهر بن عاشور

الملحق رقم10: عبارة عن تقرير استخباراتي عن الامام محمد الخضر الحسين [1]

- 3 -

7 Juin 1917

El Akhedar ben Elhoussine, ancien professeur à la Grande Mosquée à Tunis.

En 1911, cet individu, un des principaux professeurs de la Grande Mosquée, s'est rendu en Orient avec sa famille, dans le but de faire le pèlerinage de la Mecque, puis s'est installé en Syrie pour aider le Gouverneur du pays à répandre la haine de l'étranger (non musulman) et l'idée du panislamisme. Il a accompli en Orient plusieurs missions dans le but de faire l'union de l'Islam et de narrer les exactions des peuples européens dans les pays occupés par les Musulmans.

Ce Cheikh a des accointances avec la plupart des Jeunes Tunisiens et du tribunal du Charâ. Il se trouve actuellement sur les confins tuniso-tripolitains attendant l'occasion propice pour aider les troupes tripolitaines à envahir la Tunisie. La majeure partie des notables tunisiens reçoivent de lui des informations. L'esprit hostile et les désirs coupables et subversifs des Tunisiens sont entretenus actuellement par les agissements de ce professeur qui se tient en communication avec eux, car il était ici très aimé, très considéré et très honoré.

Ilya 12 jours, un Tripolitain descendu dans un alou (1er étage, chambre haute), à l'extrémité de la rue Zarkoun, près du souk des Livournais et a rendu visite aux Ulémas et à quelques Jeunes Tunisiens. Il venait de la part du professeur El Akhedar et était porteur de lettres de ce dernier. Sa mission terminée, ce Tripolitain est reparti.

Les espions pullulent ici : ils sont employés à bord des bateaux et renseignent l'Allemagne sur les faits et gestes du Gouvernement; la plupart sont de la Compagnie transatlantique et c'est pourquoi tous les navires partant

[1] أ.و.ت، السلسلة (E)، ملف 30/15، علبة رقم550، الوثيقة رقم1، ص3، بتاريخ7جوان 1917(مراقبة أشخاص).

ترجمة للملحق رقم 10

7جوان 1917

الأخضر بن الحسين، أستاذ سابق في الجامع الأعظم بتونس. وهو أحد أهم المدرسين الرئيسيين في الجامع الأعظم.

في عام 1911 ذهب هذا الشخص إلى الشرق مع عائلته، بهدف تأدية فريضة الحج في مكة، ثم انتقل بعدها إلى سوريا لمساعدة حاكم البلاد على نشر كراهية الأجنبي (غير المسلم) وفكرة الجامعة الاسلامية. انجز مهمات كثيرة في الشرق بهدف توحيد راية الإسلام، وفضح انتهاكات وتجاوزات الشعوب الأوروبية في البلدان الاسلامية المحتلة.

هذا الشيخ له صلات مع معظم الشباب التونسي والمحكمة الشرعية. إنه متواجد حاليًا على الحدود التونسية – الطرابلسية في انتظار الفرصة المواتية لمساعدة القوات الطرابلسية على غزو تونس. وإن أغلبية الوجهاء التونسيين يتلقّون منه المعلومات، إن الروح العدائية والنوايا السيئة وروح التمرد والعصيان المتنامية عند التونسيين مردها إلى نشاط هذا الشيخ، والذي كان دوما يعقد اتصالاته معهم، لأنه كان جدّ محبوب، وجدّ محترم، وجدّ مقدّر.

منذ 12 يومًا، نزل أحد سكان طرابلس إلى مبنى (الطابق الأول، الغرفة العلوية)، في نهاية شارع الزركون، بالقرب من سوق ليفوربي، وزار العلماء وبعض الشباب التونسي. كان مبعوثا من طرف الأستاذ الأخضر وكان حامل رسائل من الأخير. اكتملت مهمته ليعود أدراجه.

يكثر الجواسيس هنا، حيث يتم توظيفهم على متن السفن ويبلغون الألمان عن أفعال وتحركات الحكومة، ومعظمهم ينتمون إلى الشركة العابرة للمحيط الأطلسي.

الملحق رقم11: بطاقة عدد 2من السجل العدلي للشيخ محمد الشريف المنوبي،توضع هذه البطاقة في ملف المترشح لخطة شيخ الطريقة[1]

BULLETIN N° 2

ET EXTRAIT DE LA FICHE ANTHROPOMÉTRIQUE

PROTECTORAT FRANÇAIS

RÉGENCE DE TUNIS

DIRECTION GÉNÉRALE DE L'INTÉRIEUR

SURETÉ PUBLIQUE

SERVICE DE L'IDENTITÉ JUDICIAIRE

CONCERNANT

le nommé Mohamed-Cherif ben cheik Moh[…] ben Manoubi Tcif[…]

fils de Cheik Mohamed e Manoubi et de Menana bent Hadj Ali

né le présumé en 1892

à Tunis (caïdat ou arrond[t]) de Tunis

profession propriétaire

domicile Bou arada

écroué le " par la juridiction " sous le n° d'écrou " inculpé de "

Art. 179 du Code Tunisien de Procédure pénale

IMP. J. ALOCCIO, 4, r. Annibal-Tunis

DATES ET N[os] des écrous antérieurs	NATURE des infractions	NATURE et durée des peines	DATE des condamnations	TRIBUNAUX qui ont prononcé la peine	OBSERVATIONS
		NÉANT			a obtenu l'exhau[…] son casier judiciai[re] vierge aux dates après : 27 juillet 1907, 20 avril 1918, 18 mai 1918

POUR COPIE CONFORME :

Tunis, le 23 SEPT. 1931 192

Le Chef du Service de l'Identité Judiciaire,

Mascaura

---

[1] رجال الدين والحركة الوطنية بتونس 1881-1939، المرجع السابق، ص 121.

الملحق رقم12: صور تجسد مظاهر التمسيح الديني في تونس.

1-12: تمثال الكاردينال لافيجري المنصّب عند مدخل المدينة الإسلامية، يحمل بيديه الصليب والانجيل [1]

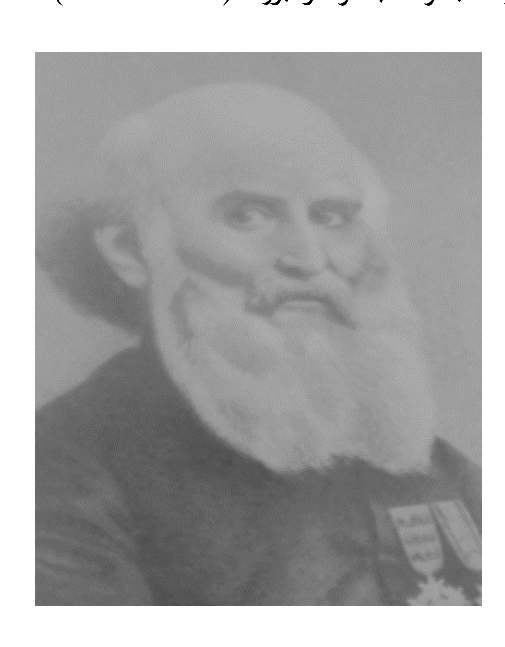




2-12 صورة كبير المنصرين الكاردينال لا فيجري[2]

12 -3 صورة المبشر الاب فرنسوا بورغاد(**1806-1866**)[3]





[1] https://images.app.goo.gl/w2hQFyQM2JLFmDkn8 أطلع عليه بتاريخ 11مارس 2020.
[2] https://images.app.goo.gl/UJoN3eCZnz1g4G3cA أطلع عليه بتاريخ 11مارس 2020.
[3] https://images.app.goo.gl/ML63Jo3mjPwRk8oZ9 أطلع عليه بتاريخ 11مارس 2020

الملحق رقم13: نظام التعليم بالجامع الأعظم وفروعه ابتداء من سنة 1929[1]

درجات التعليم	عدد السنوات	الشهادات
الدرجة العليا شعبة الشريعة شعبة الآداب القراءات	3	**العالمية** (مستوى الاجازة)
الدرجة المتوسطة (المرحلة الاولى من التعليم الثانوي)	3	**التطويع ثم التحصيل** (مستوى البكالوريا)
الدرجة الابتدائية	4	**الأهلية** (مستوى شهادة المرحلة الاولى من التعليم الثانوي)

[1] المختار العياشي، الزيتونة والزيتونيون في تاريخ تونس المعاصر، المرجع السابق، ص 422.

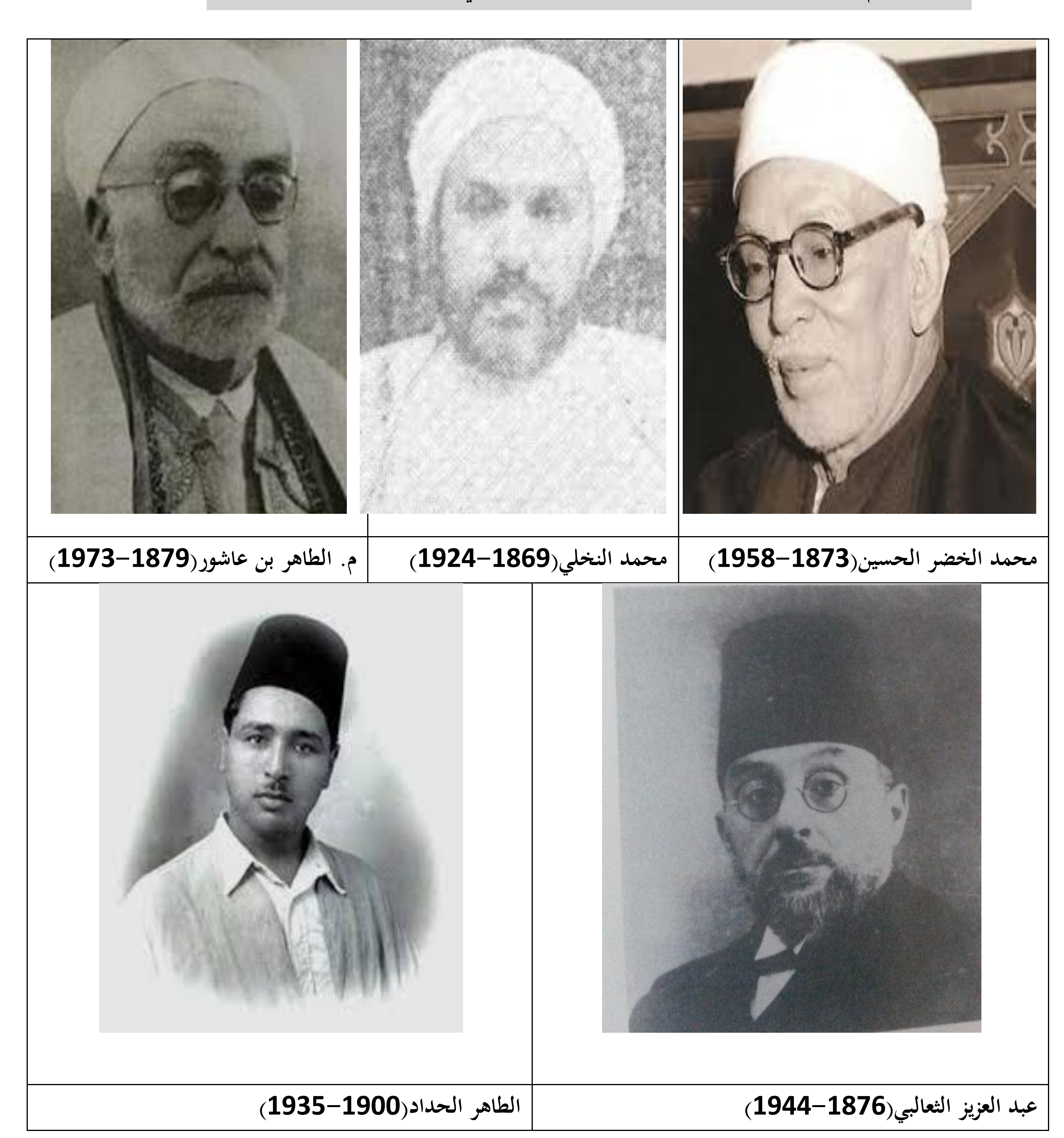
الملحق رقم 14: أبرز وجوه حركة الشباب التونسي 1907[1]



البشير صفر(1856–1917)	علي باشا حمبة(1876–1918)	محمد باشا حمبة(1881–1920)
خير الله بن مصطفى(1867–1964)	عبد العزيز الثعالبي(1867–1944)	عبد الجليل الزاوش(1873–1947)

[1] الجمعية الخلدونية–رصيد الصور

الملحق رقم15: أقطاب الحركة الاصلاحية الاسلامية في تونس بين 1900–1939[1]

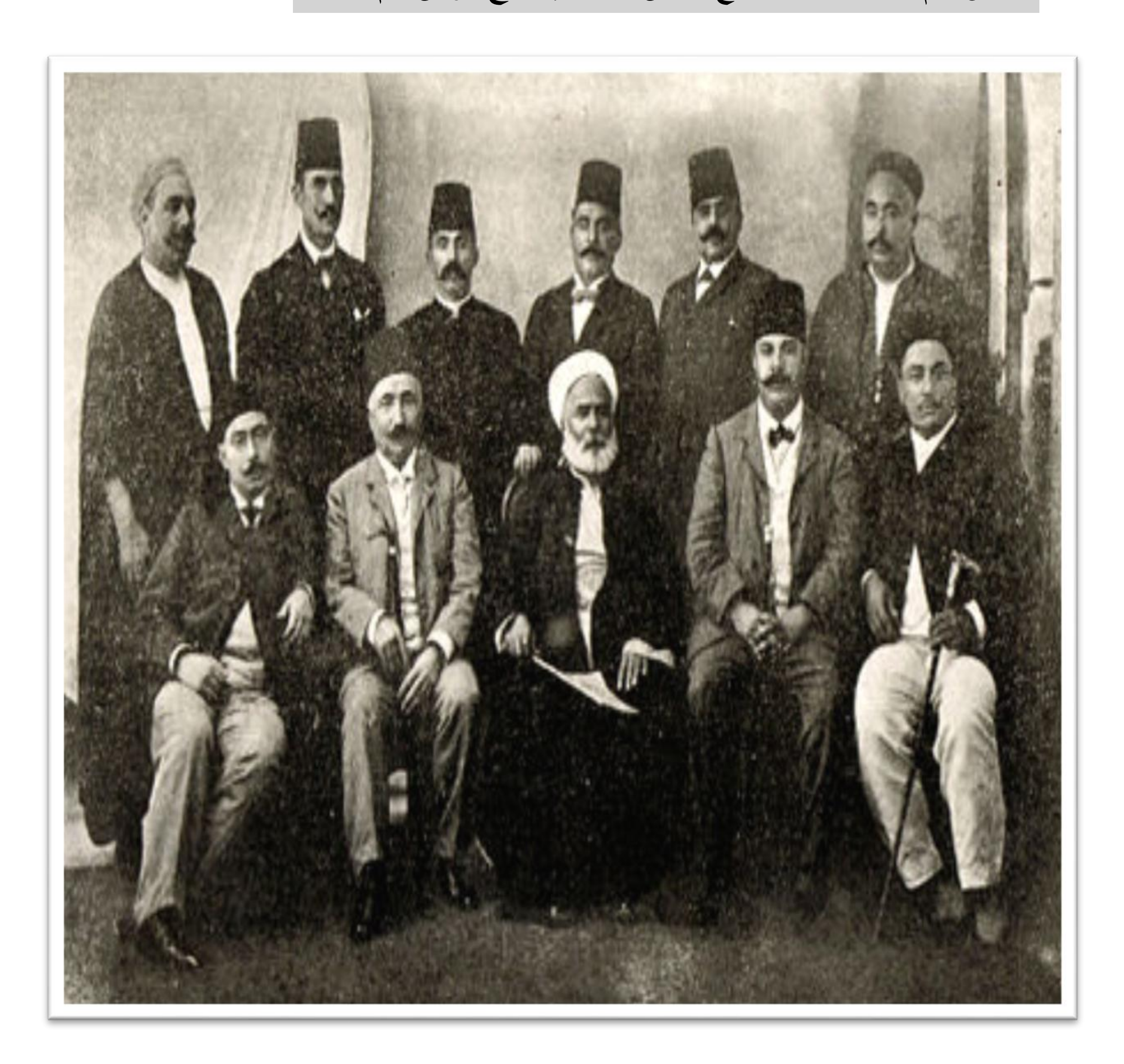


م. الطاهر بن عاشور(1879–1973)	محمد النخلي(1869–1924)	محمد الخضر الحسين(1873–1958)

الطاهر الحداد(1900–1935)	عبد العزيز الثعالبي(1876–1944)

[1] الجمعية الخلدونية-رصيد الصور

الملحق رقم16: محمد عبده مع ثلّة من رجال الإصلاح بتونس عام 1903[1]



[1] الجمعية الخلدونية-رصيد الصور

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع المعتمدة في البحث:

أولا: المصادر

1-القرآن الكريم

2-الأرشيف

أ-بصيغته المعرّبة:

- الوثائق

- **الأرشيف الوطني التونسي**

- أ.و.ت، سلسة (D)، علبة36، الملف 195/1الوثيقتين رقم 375، و378، (ملف إصلاح التعليم الزيتوني، بتاريخ 21 جوان 1924).

- أ.و.ت، سلسلة (D)، علبة رقم 36، (ملف إصلاح التعليم بالجامع الأعظم، بتاريخ 30اكتوبر 1931).

- أ.و.ت، سلسلة (D)، علبة رقم 36، وثيقة رقم 14، (ملف اصلاح التعليم بالجامع الاعظم بتاريخ 27مارس1930).

- أ.و.ت، سلسلة (D)، علبة رقم36، ملف195/1، الوثيقة 377، (ملف إصلاح التعليم الزيتوني)، بتاريخ 1930/12/3

- أ.و.ت، سلسلة (D)، علبة رقم156، الملف 21 (رسالة المنوبي إلى الحاكم الفرنسي تأييدا لدخول الفرنسيين إلى تونس 1881).

- أ.و.ت، سلسلة (E)، علبة رقم550، الملف 15/30، مراقبة أشخاص، (الطاهر الحداد المحرر في جريدة الوزير)، وثيقة رقم 1، بدون تاريخ.

- أ.و.ت، سلسلة (E)، علبة رقم550، الملف 15/30-564، الوثيقة رقم80 (نص الرسالة التي قدمها العلماء المحافظون للوزير الأكبر (بدون تاريخ) لمنع المنار من التداول في تونس، وغيرها من الجرائد العربية المشبوهة).

- أ.و.ت، سلسلة (E)، علبة رقم550، ملف 15/30، الوثيقة رقم1367، (جانفي 1920)، ص 1، وأيضا الوثيقة رقم1، ص3، بتاريخ (7جوان 1917).

- أ.و.ت، سلسلة (E)، علبة رقم905، وثيقة 136. (تقرير حول الجمعية الزيتونية).

– أ.و.ت، سلسلة(E)، علبة رقم268 (مراقبة أشخاص، الشيخ محمد النخلي)، ملف رقم 5.

– أ.و.ت، سلسلة(E)، علبة رقم550، ملف 15/30، رقم الوثيقة 1603، (1919) مراقبة أشخاص، (الشيخ محمد النخلي المدرس بالجامع الاعظم).

– أ.و.ت، سلسلة(E)، علبة رقم550، ملف15/30 الوثائق:(71-79-85-99)، (مراقبة أشخاص أحمد توفيق المدني).

– أ.و.ت، سلسلة الحركة الوطنية، علبة رقم550، الملف 15/30، الوثيقة رقم 71، بتاريخ 12/18/ 1915(مراقبة أشخاص، احمد توفيق المدني).

– أ.و.ت، سلسلة غير مرتبة، علبة رقم12، معلقة وجدت ملصقة على جدار الجامع الأعظم بتاريخ 17-3-1931.

- **مركز التوثيق الوطني.**

– م.ت.و، ترجمة عبد العزيز الثعالبي بقلم عمر بن قفصية،B-3-13-169

- **المعهد الاعلى لتاريخ الحركة الوطنية التونسية.**

– م.أ.ت.ح.ت، أرشيف اكس آن بروفانس، سلسلة 1، بكرة 46 علبة رقم33H25 (2) ملف10، ص830(مذكرة استخباراتية).

– م.أ.ت.ح.ت، أرشيف الكي دورسي، سلسلة (1883-1917)، علبة رقمD2.23، بكرة رقم123، ص 98.

– م.أ.ت.ح.ت، أرشيف الكي دورسي، السلسلة: تونس1918-1940، علبةرقم385، الملف1، الوثيقة 41/ 42 . (برقية احتجاج طلبة المغرب على انعقاد المؤتمر الافخارستي بتونس).

- **دار الكتب الوطنية التونسية.**

– د.ك.و.ت، أرشيف عبد العزيز الثعالبي، (مادة مخطوطة) وثيقة رقم2، رقم الترفيف:A-MSS-22104 (صفحات من تاريخ الجهاد السياسي في تونس، جريدة الشورى القاهرية، ع165 (19جانفي1928).

- التقارير:

– **تقرير المقيم العام الفرنسي بتونس إلى وزير الخارجية (البرقية عدد299 بتاريخ 31 مارس1912،** أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية، سلسلة1882 -1916، علبة رقم34، (بكرة 21)، من ص 68 إلى ص 73.

– **تقرير المقيم العام منصورون حول فتوى التجنيس الموجه إلى وزارة الشؤون الخارجية بتاريخ 29أفريل 1933،** المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية (م.أ.ت.ح.ت): **أرشيف الكي دورسي**، سلسة الحركة الوطنية التونسية،1917-1940، علبة رقم381، بكرة رقم20.

– **تقرير موجه من مدير الأمن العام إلى الكاتب العام للحكومة التونسية مؤرخ في 1915/6/2،** أ.و.ت، سلسلة الحركة الوطنية، علبة رقم1، ملف رقم5، وثيقة رقم 23.

– **تقرير من مدير الأمن الوطني إلى المدير العام للداخلية، تونس، في 29-4-1931**، أ.و.ت، سلسلة غير مرتبة، علبة رقم12.

ب–بلغته الأصلية:

- Documents :

- **Archives Nationales Tunisiens.**

- A.N.T, série(D), Cart 36, Dos 1/195, Doc 375 et 378(21juin1924).
- A.N.T, série(D), Cart 36, Dos 1/195, Grande Mosquée et ses Annexes Enseignement, Reformes : correspondances Gle) Doc daté : 30 octobre1931
- A.N.T, série(D), Cart 36, Dos 1/195, Doc 14 (27Mars1930) Grande Mosquée et ses Annexes Enseignement, Reformes : correspondances Gle.
- A.N.T, série(D), Cart 36, Dos 1/195, Doc 377(3/12/1930).
- A.N.T, série(D) ,Cart, 156, Dos, 21.
- A.N.T, Série, Cart 550, Dos 15/30, Doc1, gens à surveiller (Tahar El Haddad le rédacteur au journal Al Wazir).
- A.N.T, série(E) ,Cart, 550, Dos, 15/30-564, Doc, n°80
- A.N.T, série (E) , Cart 550, Dos 15/30, Doc 1367.

- A.N.T, série (E) , Cart 905, Doc 136. (rapport sur l'association zaytounia).
- A.N.T, série (E) , Cart 268, Dos, n° 5.
- A.N.T, série (E) , Cart 550, Dos 15/30, Doc nº 1603, (1919) gens à surveiller (Mohamed Ben Mohamed Nekhli professeur à la grande mosquée).
- A.N.T, série (E) , Cart 550, Dos 15/30, gens à surveiller, (Ahmed Tawfik El madani), Docs (71, 79, 85,99).
- A.N.T, série (E) , Cart 550, Dos 15/30, Doc 71(18/12/1915).
- A.N.T, Série non classée, Cart 12, (une affiche à inciter trouvée sur le mur de la Grande Mosquée le 17/03/1931).

- **Centre Documentation National.**
- C.D.N, B-3-13-169
- **Institut Supérieur d'Histoire du Mouvement National.**
- I.S.H.M.N, Archives Aix - en - Provence, serie1, Bob A46, Cart 25H33(2) Dos 10, p 830) note de renseignement.
- I.S.H.M.N, les Archives du Quai Dorsey, Sérié (1883-1917), Cart D2.23, Bob, 123, p 98.
- I.S.H.M.N, les Archive du Quai Dorsey, Sérié : Tunis 1918-1940, Cart 385, Dos 1, Docs 41/42(Télégramme de protestation des étudiants marocains contre la tenue de congrès eucharistique à Tunis).

– Rapports :

- Rapport du résident général français en Tunisie au ministre des Affaires étrangères (Télégramme n° 299 du 31 mars 1912, Archives du ministère français des Affaires étrangères, série 1882-1916, cart 34, (Bob 21), de p. 68 à p 73.
- Le rapport du résident général Mançeron sur la fatwa de naturalisation adressé au Ministère des affaires étrangères le 29 avril 1933 (I.S.H.M.N), les Archives du Quai Dorsey, Série mouvement national(1917-1940),cart 381,Bob n 20.
- Un rapport adressé par le directeur de la sécurité publique au secrétaire général du gouvernement Tunisien en date du 06/2/1915, (A.N.T), Série mouvement national, cart 1, dos n ° 5, doc n ° 23.

- Rapport du directeur de la sécurité nationale au directeur général de l'intérieur, Tunis, le 29 avril 1931, (A.N.T), Série non classée, cart 12.

3-الكتب (تراث الحركة الإصلاحية):

- إبن أبي ضياف، أحمد، **إتحاف أهل الزمان بإخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، ج1، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، تونس، المطبعة الرسمية،1962-1966.
- ـــــــ، ـــــــ، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، ج6، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، تونس، المطبعة الرسمية، 1962-1966.
- ـــــــ، ـــــــ، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، ج4، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، تونس، المطبعة الرسمية،1962-1966.
- ـــــــ، ـــــــ، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، ج5، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، تونس، المطبعة الرسمية،1962-1966.
- إبن الخوجة، محمد، **صفحات من تاريخ تونس** تقديم وتحقيق، حمادي الساحلي، والجيلالي بن الحاج يحي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (1986).
- ـــــــ، ـــــــ، **معالم التوحيد في القديم والجديد**، تحقيق وتقديم، الجيلالي بن الحاج يحي وحمادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (دت).
- إبن عاشور، محمد الطاهر **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط2، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، (1985).
- ـــــــ، ـــــــ، **أليس الصبح بقريب**، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، ط3، تونس، دار سحنون للطباعة والنشر، (2010).
- ـــــــ، ـــــــ، **تفسير التحرير والتنوير**، ج5، تونس، الدار التونسية للنشر، (1984).
- ـــــــ، ـــــــ، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، د.ط، 1978.
- ـــــــ، ـــــــ، **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، ضبط وتحقيق وتقديم د.طه بن علي بوسريح التونسي، ط1، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، (2014).
- إبن عاشور، محمد الفاضل، **أركان النهضة الأدبية بتونس**، تونس، مطبعة النجاح، (د.ت.ن).
- ـــــــ، ـــــــ **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، ط2، تونس، الدار التونسية للنشر، (1972).

- ـــــــ، ـــــــ**ومضات فكر**، ط1، تونس، الدار العربية للكتاب، (1982).

- إبن مراد، محمد الصالح، **الحداد على امرأة الحداد**، ط1، تونس، المطبعة التونسية، نهج سوق البلاط، (1931).

- أمين، أحمد، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، بيروت، دار الكتاب العربي، (د.ت.ن).

- أمين، قاسم، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، مصر، دار الشروق،1988.

- بيرم الخامس، محمد، **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار لمحمد بيرم الخامس**، تحقيق على الشنوفي، مج1، ط2، تونس، بيت الحكمة، (1999).

- ـــــــ، ـــــــ، **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار**، تحقيق على الشنوفي، مج2، ط2، تونس، بيت الحكمة، (1999).

- التونسي، خيرالدين، **كتاب اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**، تقديم محمد الحداد، ط1، القاهرة، دار الكتاب المصري، (2012).

- ـــــــ، ـــــــ، **أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك**، تمهيد وتحقيق المنصف الشنوفي، مج1، ط2، تونس، بيت الحكمة، ط2، (2000).

- الثعالبي، عبد العزيز، **تونس الشهيدة**، ترجمة سامي الجندي، ط1، بيروت، دار القدس، (1975).

- ـــــــ، ـــــــ، **خلفيات المؤتمر الإسلامي 1931**، ط1، لبنان، دار الغرب الاسلامي، (1988).

- ـــــــ، ـــــــ، **روح التحرير في القرآن**، ترجمة: حمادي الساحلي، محمد المختار السلامي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1985.

- ـــــــ، ـــــــ، **مقالات في التاريخ القديم**، جمع وتحقيق جلول الجريبي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، (1986).

- الحدّاد، الطاهر، الأعمال الكاملة، **العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية**، مج6، ج2، تحقيق عبد الوهاب الدخلي، تونس، الدار العربية للكتاب، د.ط، (2012).

- ـــــــ، ـــــــ، **التعليم الاسلامي وحركة الاصلاح بجامع الزيتونة**، تقديم وتحقيق محمد أنور أبوسنينة، ط1، تونس، الدار التونسية للنشر، (1981م).

- ـــــــ، ـــــــ، **امرأتنا في الشريعة والحياة**، تحقيق وتقديم محمد الحداد، مصر، دار الكتاب المصري، د.ط، (2011).

- حسن حسني، عبد الوهاب، **شهيرات التونسيات**، ط1، تونس، المطبعة التونسية، ط1، (1353هـ).
- الحسين، محمد الخضر، (م.أ.ك)، **أحاديث في رحاب الازهر**، مج10، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، ط1، (2010).
- ______، ______، (م.أ.ك)، **الارث الفكري للإمام محمد الخضر الحسين**، مج13، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).
- ______، ______، (م.أ.ك)، **الإمام الخضر الحسين بأقلام نخبة من أهل الفكر**، مج 14، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).
- ______، ______، (م.أ.ك)، **الامام الخضر الحسين واصلاح المجتمع الاسلامي**، جمع وتحقيق الاستاذ علي الرضا الحسيني، مج15، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).
- ______، ______، (م.أ.ك)، **الدعوة إلى الإصلاح**، مج5، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).
- ______، ______، (م.أ.ك)، **الرحلات**، م11، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).
- ______، ______، (م.أ.ك)، **السعادة العظمى**، مج12، الأردن، مؤسسة دار النوادر، ط1، (2010).
- ______، ______، (م.أ.ك)، **الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان**، مج4، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).
- ______، ______، (م.أ.ك)، **تونس وجامع الزيتونة**، مج11، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).
- ______، ______، (م.أ.ك)، **تونس وجامع الزيتونة**، مج11، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).
- ______، ______، (م.أ.ك)، **ديوان خواطر الحياة**، مج07، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).
- ______، ______، (م.أ.ك)، **رسائل الإصلاح**، مج5، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).
- ______، ______، (م.أ.ك)، **كتاب نقض الإسلام وأصول الحكم**، مج09، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).

– ــــــــ، ــــــــ، (م.أ.ك)، **محاضرات اسلامية**، مج4، ط1، ص191-197، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).

– ــــــــ، ــــــــ، (م.أ.ك)، **نقض كتاب في الشعر الجاهلي**، مج8، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).

– ــــــــ، ــــــــ، (م.أ.ك)، **هدى ونور**، مج12، ط1، الأردن، مؤسسة دار النوادر، (2010).

– رضا، محمد رشيد، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، ج1، ط2، مصر، دار الفضيلة، (2006).

– ــــــــ، ــــــــ، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، ج3، ط2، مصر، دار الفضيلة، (2006).

– السنوسي، زين العابدين، **أحمد بن أبي الضياف، حياته، ونضاله الوطني**، تقديم ومراجعة أحمد الطويلي، ط1، تونس، الشركة التونسية للنشر وفنون الرسم، (2017).

– السنوسي، محمد بن عثمان، **الإستطلاعات الباريسية**، (د.ت.ن)، (1890).

– ــــــــ، ــــــــ، **الرحلة الحجازية**، تحقيق على الشنوفي، ج1، ط1، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، (1976).

– ــــــــ، ــــــــ، **الرحلة الحجازية**، تحقيق على الشنوفي، ج2، ط1، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، (1981).

– ــــــــ، ــــــــ، **خلاصة النازلة التونسية**، تحقيق محمد الصادق بسيس، تونس، الدار التونسية للنشر، 1976.

– ــــــــ، ــــــــ، **مسامرات الظريف بحسن التعريف**، تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر، ج1، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (1994).

– الشاذلي درغوث، **رسالة الشكوى الاهلية من كثرة الضرائب**، تونس، المطبعة التونسية نهج البلاط، (د.ت.ن).

– الطهطاوي، رفاعة رافع، **تخليص الإبريز**، د. ط، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1993).

– عبده، محمد، **تفسير المنار**، ج3، ط1، مصر، دار المنار، (1367هـ/1947).

– الفلاح، الجيلاني، **الشعب التونسي والتجنس**، ط1، تونس، مطبعة العرب، (1924).

– مجهول، جامع الزيتونة، **برنامج المكتبة العبدلية**، تونس، المطبعة الرسمية للدولة التونسية، (د.ت.ن).

– النّخلي محمد، **آثار الشيخ محمد النّخلي** (**1869–1924**) **سيرة ذاتية وأفكار إصلاحية**، تقديم وتحقيق عبد المنعم النّخلي، حمّادي السّاحلي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلام، (1995).

4–الوثائق والنصوص المطبوعة:

– الحسين، محمد الخضر، **الحملة الصليبية على الإسلام في شمال إفريقيا**، مسألة تجنيس المسلمين بالجنسية الفرنسية، مكتب الأخبار التونسية، (دت).

– ــــــ، ــــــ، **تونس 67 عاما تحت الاحتلال الفرنساوي 1881–1948**، مكتب الدعاية والنشر لجبهة الدفاع عن شمال افريقيا.

– الدقي، نور الدين، **حركة الشباب التونسي**، تونس، جامعة تونس الأولى، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، سلسلة وثائق ونصوص من تاريخ تونس المعاصر، ع5، (1999).

– **رجال الدين والحركة الوطنية(1881–1938)**، أحداث الثلاثينات من خلال الذاكرة، تقديم عبد المجيد كريم وحبيب القزدعلي، وثائق نصّية وشفوية، جامعة الآداب والفنون والعلوم الانسانية، ط1، تونس، المعهد الاعلى لتاريخ الحركة الوطنية التونسية، (1993).

– القليبي محي الدين، **ظاهرة مريبة في سياسة الاستعمار الفرنسي**، هل تمثل مأساة الاندلس من جديد في شمال افريقيا الحملة الصليبية التاسعة في المؤتمر الافخارستي، مكتب الاخبار التونسية، القاهرة، المطبعة السلفية،1349هـ. (قدم لهذا الكتاب الدكتور عبد الجليل التميمي، ونسبه إلى محي الدين القليبي، وأعاد نشره في المجلة التاريخية المغربية، عددي19–20، تونس،1980.

– ــــــ، ــــــ، **مأساة عرش**، سلسة من الحقائق التاريخية والوثائق السرية، يقدمها مكتب استعلامات اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري التونسي، القاهرة، مكتب جبهة الدفاع عن افريقية الشمالية، المطبعة العصرية بمصر، 1367هـ.

5–الصحف:

– إبن الخوجة، حسين، "النساء والكتابة "، جريدة الحاضرة، (10سبتمبر 1889).

– إبن باديس، عبد الحميد، الشهاب"، عدد خاص باحتفال ختم التفسير الكريم"، مج14، ج4، (جوان، جويلية 1938)

– إظهار الحق، "حرية المذاهب والاديان"، ع10، (10جولية1904).

- الأمة العربية، ع 10و11، (نوفمبر– ديسمبر 1931)
- الأمّة، "التجنس ونص القرآن للأستاذ الفاضل الشيخ أحمد عياد أحد أساتذة الكلية الزيتونية أبقاه الله وأعز به العلم والعلماء"، ع 50، (13نوفمبر 1923).
- باشا حانبة، علي، "الحركة الإصلاحية الزيتونية"، جريدة التونسي، ع23، (25أفريل 1910).
- باشا حانبة، علي، "القضاء الأهلي "، جريدة التونسي، (14مارس 1910).
- بن حميدة سالم، "طريقنا في الاصلاح الزيتوني"، جريدة المشير، (29جانفي1911).
- بن حميدة سالم،"الاصلاح الزيتوني"، جريدة المشير، (11جوان1911).
- بن حميدة، سالم،"هواجس الصدور في الجامع المعمور" جريدة التونسي، (28نوفمبر1910).
- بوشوشة، علي، "مطالبنا"، جريدة الحاضرة، ع323، (20نوفمبر1894).
- التونسي، ع25، السنة الاولى (29 ربيع الثاني 1328هـ/1910م).
- الثعالبي، عبد العزيز، "أعداء الترك «، سبيل الرشاد، ع3، (29 /1895/12).
- الثعالبي، عبد العزيز، "افتتاح الجريدة"، سبيل الرشاد، ع1، (29 جمادى الثانية 1313 الموافق لـ: 16 ديسمبر 1895).
- الثعالبي، عبد العزيز، "افتتاحية الجريدة"، سبيل الرشاد، تونس، ع1، (1895/12/16).
- الثعالبي، عبد العزيز، "الوحدة العربية في طور التحقيق"، الشهاب، الجزائر، مج15، ج6، (جويلية 1935).
- الثعالبي، عبد العزيز، "حاجتنا إلى اللغة الفرنسية" وبقية اللغات الأجنبية "جريدة الفجر، ع1(جانفي 1921).
- الثعالبي، عبد العزيز، "سانحة"، ع 34، جريدة التونسي، (24أكتوبر1934).
- الثعالبي، عبد العزيز، "كتاب من صديق إلى صديق في هذه الديار، يصف فيه حال بعض الأقطار "المنار، مج6، ج2، (14افريل1903م).
- الثعالبي، عبد العزيز، "نهضة العرب ضرورية لسلامة العالم وانقاذه من مشاكله"، مجلة الرابطة العربية"، ع8، (جويلية 1937).
- الثعالبي، عبد العزيز، «سانحة"، جريدة التونسي، ع18، (1910/03/14).
- الثعالبي، عبد العزيز، جريدة الاتحاد الإسلامي، ع1، (19اكتوبر 1911).

- الثعالبي، عبد العزيز، فاتحة الجريدة، "الاتحاد الإسلامي، ع1، (1911/10/19).
- الجزيزي، حسين، "طامة التجنس"، النديم، ع127، (8سبتمبر1923).
- الجعايبي، محمد،"المرأة واللغة والدين"، جريدة الصواب (7 ماي 1920).
- الحاضرة، "الأوقاف التونسية بمؤتمر افريقيا الشمالية"، ع (1039)، السنة 22، (12-10-1909).
- الحاضرة، "العلم وطرق التعليم"، ع860، الثلاثاء، (8سبتمبر1903).
- الحاضرة، "العلم وطرق التعليم"، ع861، الثلاثاء، (15سبتمبر1903).
- الحاضرة، "العلم وطرق التعليم"، ع862، الثلاثاء، (22سبتمبر 1903).
- الحاضرة، "العلم وطرق التعليم"، ع863، الثلاثاء، (29سبتمبر 1903).
- الحاضرة، "تعليم المرأة المسلمة"، (15 ديسمبر 1908).
- الحاضرة، "تعليم المنطق بالجامع الاعظم"، ع337، (26فيفري1895).
- الحاضرة، عدد885، (27 مارس 1906).
- الحاضرة،"العلم وطرق التعليم"، ع867، الثلاثاء، (27 اكتوبر 1903).
- الحبيب بورقيبة، "المقالة افتتاحية في العدد الخاص من جريدة العمل التونسي"، (5 حزيران 1937).
- الحداد، الطاهر،"التجنيس نكث للعهد"، جريدة الأمة، ع50، (13نوفمبر1923).
- الرائد الرسمي، "قانون في اكتساب الجنسية الفرنسية بالإيالة التونسية"، ع 105، (جمادى الاولى 1342).
- الزاوش، عبد الجليل،"البروليتاريا الإدارية"، جريدة التونسي، ع175، (26جانفي1911).
- الزاوش، عبد الجليل،"السيد دي كورنيار والاهالي (1)1907»، جريدة التونسي، ع27، (18اوت 1907).
- الزاوش، عبد الجليل،"مدارس البنات المسلمات"، التونسي، (9جانفي 1911).
- الزهرة، "الجدال حول المؤتمر الافخارستي بمجلس الأمن الفرنسوي"، ع 6858، (20أفريل1930).
- الزهرة، "ضربة التنصير"، الزهرة، ع6877، (14-5-1930).
- الساحلي، حمادي،"أضواء جديدة على قضية التجنس بتونس خلال الثلاثينات"، جريدة الصباح، ع11169في 27 شعبان 1405، الموافق لـ:17 ماي 1985.
- السعادة العظمى، ع 5، غرة ربيع الأول سنة (1322 هـ / ماي 1904).

- الصافي، أحمد، " تجنيس التونسيين"، التونسي، ع34(24اكتوبر1910).
- الصافي، أحمد، تجنيس التونسيين، التونسي، ع35، (31 اكتوبر1910).
- الصافي، أحمد،"تجنيس التونسيين"، التونسي، ع 34، (24 أكتوبر 1910).
- الصواب، "الجدل"، ع ع14، (10جويلية 1904).
- الصواب، "المؤتمر الافخارستي وآراء الناس فيه"، (31جانفي 1930).
- العبيدي، الهادي، "الجمعيات النسائية وحاجتنا إليها"، جريدة الصواب، (30مارس1928).
- العبيدي، الهادي، "تعليم المرأة والحجاب"، جريدة الصواب، (20جانفي1928).
- العبيدي، الهادي،"الحجاب والسفور"، جريدة الصواب، (3فيفري1928).
- العبيدي، الهادي،"روح التجديد"، جريدة الصواب، (20جويلية 1928).
- عزوز، توفيق،"تعليم المرأة"، جريدة الصواب، (9سبتمبر 1904).
- العصر الجديد، "فتوى في التجنس ونصيحة إلى فرنسا"، 163، (16 ديسمبر 1923).
- القاضي، محمد الشاذلي، الشهادة في الوقف بالتسامح، المجلة الزيتونية، مج4، ع4(جانفي 1941).
- القلم، "الاصلاح والمصلحون"، ع 16، (24نوفمبر1904).
- كاتب، كبير، "التجنس والتفرنج"، جريدة الإصلاح، الجزائر، العدد 6، بسكرة، (22 جمادى الأولى 1348هـ-1929/10/24م).
- كاهية، علي، " التجنس"، الصواب، ع 401، (31أوت1923).
- المجلة الزيتونية، "الاسلام والمبشرون"، مج 5، ج9، (فيفري 1945).
- المجلة الزيتونية، "الحي الزيتوني"، مج 6، ج4، (ديسمبر 1945).
- المجلة الزيتونية، "حكم الله في التجنيس"، مج 1، ج 10، (جوان 1937).
- المجلة الزيتونية، "خطاب ابن عاشور في الفرع الزيتوني لصفاقس"، مج6، ج2و3، (جويلية –أوت 1955)، ص380.
- المجلة الزيتونية، "خطاب الأستاذ في الجلسة العامة للجنة الحي الزيتوني"، مج6، ج2-3، (جويلية – أوت1945).
- المجلة الزيتونية، عاملون مع الله "التبشير بين المسلمين"، مج 5، ج9، (فيفري 1945).
- محمد الشاذلي بلقاضي، "الاخوة الاسلامية" المجلة الزيتونية ج10، مج2، (جويلية1938).

- محمد الشاذلي بن القاضي، المجلة الزيتونية، "فاتحة العدد"، مج 7، ج1، (جانفي 1947).
- محمد الفاضل بن عاشور، "تراجم الاعلام"، المجلة الزيتونية، م8، ج2، (أفريل 1952).
- محمد المختار بن محمود "مجلس اصلاح التعليم بالجامع الاعظم"، المجلة الزيتونية، مج2، ج7، (مارس 1938).
- محمد المختار بن محمود، المجلة الزيتونية، "المقدمة"، مج1، ج1، (سبتمبر 1936)
- محمد بن يوسف (شيخ الاسلام)،"الوقف في الاسلام"، المجلة الزيتونية، مج3، ع4، (افريل 1939).
- محمد، الخضر الحسين، "مدنية الاسلام والعلوم العصرية"، السعادة العظمى، ع12، (16جمادى الثانية 1322 هـ)،
- مرشد الأمة، "إقامة تمثال للكاردينال لافيجري بباب العاصمة التونسية"، ع121، (28نوفمبر 1925).
- المنار، " حادثة صاحب المنار في الشام"، مج11، ج12، (22يناير 1909).
- المنار، "الاسلام وأصول الحكم والخلافة"، مج26، ج2، (21يونيو1925).
- المنار، "الجنسية الفرنسية في تونس"، مج33، ج2، (افريل 1933).
- المنار، "الجنسية الفرنسية"، مج33، ج2، (أفريل 1933).
- المنار، "الشيخ علي سرور الزنكلوني ومزاياه"، مج29، ج2، (أفريل 1929).
- المنار، "المنار في البلاد الاسلامية"، مج5، ج22، (14فيفري1903).
- المنار، "باب البدع والخرافات والتقاليد والعادات (الطريقة التيجانية)"، مج26، ج10، (14مارس 1926).
- المنار، "تونس او حادثة صفاقص"، مج5، ج21، (30يناير 1903).
- المنار، "خرافات مشائخ الطرق، بلوغ الارب في مآثر الشيخ الذهب" مج10، ج11، (4يناير 1908).
- المنار، "علماء مصر وتونس، وجامع الزيتونة والازهر"، مج10، ج1، (14مارس1907).
- المنار، "فرنسا والجزائر"، مج6، ج2، (14 أفريل 1903).
- المنار، "مجلة الهداية الاسلامية"، مج29، ج9، (فيفري1928).
- المنار، "مسألة التجنيس الفرنسي في تونس"، مج 33، ج3، (مايو 1933).
- المنار، "مسالة الشيخ محمد شاكر"، مج5، ج22، (14فبراير 1903).
- المنار،"المنار في البلاد الاسلامية"، م5، ج22، (14فبراير 1903).

- المنار،"وزراء تونس من العلماء"، مج10، ج1، (14مارس1907).
- النهضة، "إنتقاء كتب التدريس بالجامع الاعظم"، بتاريخ، (11جويلية1924).
- الوزير أحمد المختار "أدب الأمير شكيب ارسلان"، المجلة الزيتونية، مج 8، ع4، (ماي 1953).
- الوزير أحمد المختار "الأمير شكيب ارسلان" المجلة الزيتونية، مج9، ج1، (مارس1955).
- الوزير أحمد المختار،"أدب الأمير شكيب ارسلان"، المجلة الزيتونية، مج8، ع2، (افريل 1952).

–Ali Bacha Hanba, "la misère en Tunisie", le Tunisien, N° 105, (18 Mars 1909)
– Emile Morinaud,"Encore un mot sur la croisade des naturalisations en Tunisie", La Dépêche tunisienne, (9 novembre1926).
– Habib Bourguiba : Le voile, in l'Etendard Tunisien du 11/1/1929.
– Zaouche Abdeljelil, " Une Evolution ", in, le Tunisien, Tunis, (28/4/1910).
– Zaouche Abdeljelil, L'instruction et la femme Tunisienne", Le Tunisien N°21, (27juin1907).

ثانيا: المراجع

1-الكتب:

- إبن الحاج يحي الجيلالي، والمرزوقي محمد، **الطاهر الحداد–حياته وتراثه**، ط1، تونس، دار بوسلامة للطبع، (1963).
- أبو حمدان، سمير، **موسوعة عصر النهضة، خير الدين التونسي**، ط، ط1، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، (1993).
–الأفغاني جمال الدين ومحمد عبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، تحق، صلاح الدين البستاني، ط3، القاهرة، دار العرب، (1993).
- الإمام، رشاد، **التفكير الإصلاحي في تونس في القرن التاسع عشر إلى صدور عهد الأمان**، تونس، دارسحنون للنشر والتوزيع، (2010).
- ـــــــ، ـــــــ، **سيرة مصطفى بن سماعيل**، تونس، وزارة الشؤون الثقافية، المعهد القومي للآثار والفنون،1981.
- الأنصاري، محمد الطيب، **تسهيل الوصول إلى الثلاثة الأصول**، اعتنى به مجد ابن احمد مكي، ط1، لبنان، دار البشائر الإسلامية، (1999).

– باشا حامبة، علي، **الأعمال الكاملة**، تقديم احمد خالد، تونس، الدار العربية للكتاب، (د.ت.ن).

– بسيس، محمد الصادق، محمد بن عثمان السنوسي، **حياته وآثاره**، تونس، الدار التونسية للنشر، (د.ت.ن).

– بقطاش، خديجة، **الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر 1830–1871**، دار دحلب، (د.ت.ن).

– البلهوان، علي، **تونس الثائرة**، القاهرة، لجنة تحرير المغرب العربي، د.ط، (1945).

– بن الخوجة، محمد الحبيب، **شيخ الإسلام الامام الاكبر الطاهر بن عاشور**، ج1، قطر، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، ط1، (2004).

– بن براهيم الحمد، **محمد، الشيخ محمد الخضر الحسين، سيرته ومؤلفاته**، ط1، السعودية، دار ابن حزيمة، (2014).

– بن سالمة، الطاهر، **محمد الخضر الحسين، النص القرآني في فكره الإصلاحي**، ط1، دار نتوش عربية، تونس، (2015).

– بن قفصية، عمر، **أضواء على الصحافة التونسية 1860–1970**، ط1، تونس، دار بوسلامة للطباعة والنشر، (1972).

– بوالخضرة مسعودة، مسعود، **عبد العزيز الثعالبي ودوره في الاصلاح الاسلامي**، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت لبنان، (1995).

– بوذينة، محمد، **الطاهر الحداد**، سلسلة مشاهير، ط1، تونس، الشركة التونسية للنشر، (1995).

– ثامر، الحبيب، هذه هي تونس، تونس مطبعة الرسالة، د.ت.

– الجليدي، مصدق، **رواد الاصلاح التربوي في تونس**، ط1، تونس، دار سحنون للنشر، (2009).

– الحبيب، سهيل، **في تشكيل الخطاب الاصلاحي العربي، تطبيقات على الفكر الاصلاحي التونسي**، ط1، مطبعة دار نهى، صفاقس، تونس، (2009).

– الحسني، إسماعيل، **نظرية المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور**، ط1، المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1995.

– الحمداني محمد الصالح، **الحركة الوطنية التونسية**، ط1، دار المعتز للنشر والتوزيع، (2016).

– خالد، أحمد، **أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد ونضال جيل**، ط2، تونس، الدار التونسية للنشر، (1979).

– ـــــــ، ـــــــ، دراسة **ومختارات من الأعمال الكاملة للشيخ عبد العزيز الثعالبي**، تونس، الدار العربية الكتاب، د.ت.ن.

– ـــــــ، ـــــــ، **شخصيات وتيارات**، ط1، تونس، الدار العربية للكتاب، (1982).

– الخرفي، صالح، **عبد العزيز الثعالبي من اخباره في المشرق والمغرب**، ط1، لبنان، دار الغرب الاسلامي، (1995).

– خفاجي محمد عبد المنعم، علي صبح علي، **الأزهر في ألف عام**، ج2، ط3، مصر، المكتبة الازهرية للتراث، (2011)

– ـــــــ، ـــــــ، علي صبح علي، **الازهر في ألف عام**، ج3، ط3، مصر، المكتبةالازهرية للتراث (2009)،

– درمونة، يونس، **تونس بين الاتجاهات**، مصر، دار الكتاب العربي، ط1، (1953).

– ـــــــ، ـــــــ، **تونس بين الحماية والاحتلال**، مكتب تونس الحرة، مطبعة الرسالة، (د.ت.ن).

– دي طرازي، فليب، **تاريخ الصحافة العربية**، ج1، ط1، بيروت، المطبعة الادبية، (1913).

– الذوادي، زهير، **الاستعمار وتأسيس الحركة الاصلاحية الوطنية التونسية**، ط1، تونس، الاطلسية للنشر، (2006).

– ـــــــ، ـــــــ، **الإصلاحية الوطنية التونسية**: من الإصلاح السياسي إلى الإصلاح الثقافي والاجتماعي، تونس، الأطلسية للنشر، (د.ت.ن).

– ـــــــ، ـــــــ، **الوطنية وهاجس التاريخ في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي**، ط1، تونس، سراس للنشر، (1995)،

–ـــــــ، ـــــــ، **شغف الاستقلال**، ط1، تونس، الدار العربية للكتاب، (2007).

– الزيدي، علي، **الزيتونيون ودورهم في الحركة الوطنية التونسية 1904–1945**، ط1، تونس، دار نهى–صفاقس، (2007).

– ـــــــ، ـــــــ، **تاريخ النظام التربوي للشعبة العصرية الزيتونية(1951–1965)**، ط1، تونس، الشركة التونسية لفنون الرسم، (1986).

– الساحلي، حمادي، **تراجم وقضايا معاصرة**، جمع وترتيب محمد العزيز الساحلي، ط1، بيروت، دار الغرب الاسلامي، (2005).

– الساحلي، محمد العزيز، **قضية التربية والتعليم من خلال فكر زعماء الاصلاح**، تقديم محمد الشاذلي النيفر، ومراجعة حمادي الساحلي، ط، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، (1995).

– سعد الله، أبو القاسم، **تاريخ الجزائر الثقافي 1830–1954**، ج6، لبنان، ط1، دار الغرب الاسلامي، (1998)

– ــــــــ، ــــــــ **بحوث في التاريخ العربي الاسلامي**، بيروت، ط1، دار الغرب الاسلامي، (2003).

– سويدان، حسن السماحي، **أبو الهدى الصيادي في آثار معاصريه**، سورية، ط1، دار البشائر، (2002).

– شارل أندري، جوليان، **افريقيا الشمالية تسير القوميات والسيادة الفرنسية**، تر، المنجي سليم وآخرون، تونس الدار التونسية للنشر، (د.ت.ن).

– الشرباصي، أحمد، **أمير البيان شكيب ارسلان**، ج2، (رسائل ارسلان إلى رشيد رضا)، ط1، مصر، دار الكتاب العربي، (1963).

– الشريف، البشير، **أضواء على تاريخ تونس الحديث 1881–1924**، دار بوسلامة للنشر والتوزيع، تونس،1981.

– الشريف، محمد الهادي، **تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال**، تعريب محمد الشاوش ومحمد عجينة، ط3، دار سراس للنشر، تونس، (1993).

– الشعراني، عبد الوهاب، **الأنوار المقدسية في معرفة قواعد الصوفية**، حققه وقدم له طه عبد الباقي سرور، ط1، القاهرة، المكتبة العلمية، (1962).

– الشواشي، سليمان، **الفكر الاصلاحي عند جمال الدين الافغاني ومحمد عبده وأثره في الفكر الاصلاحي التونسي**، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، (د.ت.ن).

– الطبابي، حفيظ، **البناء الوطني وتحديات المستقبل**، ط1، تونس، الدار التونسية للكتاب، (2011)، ص 89.

– الطويلي، أحمد، **الصادقية، الوزير خير الدين مؤسسا ومحمد العربي زروق مديرا**، تونس، (2006).

– ــــــــ، ــــــــ، **تراجم تونسية**، تونس، المطبعة العصرية، (2009).

- ـــــــ، ـــــــ، **روّاد الإصلاح في العالم الإسلامي**، ط1، تونس، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، (2010).

- ـــــــ، ـــــــ، **عبد العزيز الثعالبي، نضاله الفكري والسياسي**، ط1، تونس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، (2012).

- ـــــــ، ـــــــ، لزعيم عبد العزيز الثعالبي، مسيرة نضاله الفكري والسياسي، تونس، المطبعة الرسمية التونسية، (2012).

- ـــــــ، ـــــــ، **من تاريخ الصحافة التونسية والامن الوطني**، ط1، تونس، (2012).

- عبد السلام، **أحمد، مواقف اصلاحية في تونس قبل الحماية**، ط1، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1987

ـ ـــــــ، ـــــــ، **المدرسة الصادقية والصادقيون**، بيت الحكمة، قرطاج، ،1994.

- عبد الكريم وآخرون، **موجز تاريخ الحركة الوطنية التونسية مقاربة (1881-1964)**، د.ط منشورات المعهد العالي للحركة الوطنية، منوبة، تونس، (2008).

- عبد الكريم، أحمد عزت، **تاريخ التعليم في عصر محمد علي**، د.ط، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ، (1938).

- عبد الله، الطاهر، **الحركة الوطنية التونسية، رؤية شعبية قومية جديدة1830-1956**، ط2، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، (د.ت.ن).

- العجيلي، التليلي، **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881-1939)**، منشورات كلية الآداب بمنوبة،1992.

- ـــــــ، ـــــــ، **صدى حركة الجامعة الاسلامية في المغرب العربي**، كلية الآداب والفنون بمنوبة، ط1، دار الجنوب للنشر، (2005).

- عدنان، محمد أمامة، **التجديد في الفكر الاسلامي، ط1**، بيروت دار ابن الجوزي، (1424هـ/2003).

- العقاد، صلاح، **المغرب العربي الكبير في التاريخ الحديث والمعاصر**: ط6، الجزائر.تونس.المغرب الأقصى، مصر، مكتبة الانجلو المصرية، (1993).

- عمارة، محمد، **معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام**، مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ت.

- عويمر، مولود، **حوارات في الفكر والتاريخ**، (د.ت.ن)، الجزائر،2020.

– العياشي، مختار، **البيئة الزيتونية 1910–1945**، مساهمة في تاريخ الجامعة الزيتونية التونسية، تعريب حمادي الساحلي، تونس، دار التركي للنشر، (1990).

ـــــــ، ـــــــ، **الزيتونة والزيتونيون في تاريخ تونس المعاصر 1883–1958**، تونس، مركز النشر الجامعي، (2003).

– الغالي، بلقاسم، **شيخ الجامع الاعظم محمد الطاهر بن عاشور، حياته وآثاره**، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 1996.

– الفاسي، علال، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، ط6، الدار البيضاء (المغرب)، مطبعة النجاح الجديدة، (2003).

– فراج، عفيف، **إشكالية النهضة**، دار الآداب، (2006).

– القاسمي، فتحي، **روابط الفكر والروحبين المصلحين التونسيين ونظرائهم مشرقا ومغربا (ثنائية التأثير والتأثر)**، القسم الاول مشرقا، تونس، ط1، الشركة التونسية للنشر، (2013).

– قرين، أرنولد.هـ، **العلماء التونسيون**، ترجمة، حفناوي عمايرية، واسماء معلى، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، (د.ت.ن).

– القصاب، أحمد، **تاريخ تونس ال معاصر1881–1956**، ط1، تعريب، حمادي الساحلي، تونس، الشركة التونسية. للتوزيع، (1986).

– قمعون، الصحراوي، **حركة الاصلاح والتحديث في تونس**، تونس، برق للنشر والتوزيع، (د.ط)، (2012).

– كرو، ابو القاسم محمد، **أعلام منسيون، –حصاد العمر**، مج 2، ط1، تونس، دار المغرب العرب، (1998).

–ـــــــ، ـــــــ، **عبقرية الحداد**، تونس، دار المغرب العربي، (د.ت.ن).

– كريم عبد المجيد، وجلاب الهادي، **الحركة الاصلاحية بالبلاد التونسية**، ط1، تونس، المعهد العالي للحركة الوطنية، (1994).

– لعيرج، خولة وآخرون، **موجز تاريخ الحركة الوطنية التونسية 1881–1964**، تونس، المعهد الاعلى لتاريخ الحركة الوطنية التونسية بمنوبة، (2008).

– لوثروب ستودار، **حاضر العالم الإسلامي**، ج1، تعريب عجاج نويهض، ط3، بيروت، دار الفكر، (1971).

– ماجد، جعفر، **الطاهر الحداد**، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، (د.ت.ن).

– مالكي، أمحمد، **الاستعمار والحركات الوطنية في المغرب العربي**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (1993).

– المحجوبي، علي، **الحركة الوطنية التونسية بين الحربين**، منشورات الجامعة التونسية، تونس، (1986).

–_____، _____، **انتصاب الحماية الفرنسية بتونس**، تعريب عمر بن ضو وآخرون، تونس، سراس للنشر، ط1، (1986).

– _____، _____، **النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر، لماذا فشلت بمصر وتونس ونجحت باليابان**، ط1، تونس، سراس للنشر، (1999).

– _____، _____، **جذور الحركة الوطنية 1904–1934**، تع، عبد الحميد الشابي، ط، ط1، تونس، بيت الحكمة، (1999).

– محفوظ، محمد، **تراجم المؤلفين التونسيين، ج2**، ط1، بيروت، دار الغرب الاسلامي، (1984).

– _____، _____، **تراجم المؤلفين التونسيين، ج3**، ط1، بيروت، دار الغرب الاسلامي، (1984).

– _____، _____، **تراجم المؤلفين التونسيين، ج5**، ط1، بيروت، دار الغرب الاسلامي، (1986).

– محمد المصري، جميل عبد الله، **حاضر العالم الاسلامي وقضاياه المعاصرة**، ج1، المملكة العربية السعودية، كلية الدعوة وأصول الدين، (1381هـ/1961م).

– المدني، أحمد توفيق، **حياة كفاح**"مذكرات" ج1، ط1، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (1976).

– مزالي، محمد الصالح، **خير الدين، رجل دولة**، مذكرات، ط، (1971).

– ملكاوي، فتحي حسن، **ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد الاسلامي المعاصر**، ط1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، (2011).

– مناصرية، يوسف: **الحزب الدستوري التونسي 1919–1934**، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (1988).

– المناعي، الطاهر، **المثقفون التونسيون والحضارة الغربية فيما بين الحربين العالميتين 1919–1939**، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، (د.ت.ن).

– مواعدة، محمد، **محمد الخضر الحسين، حياته وآثاره (1873/1958)**، ط1، د.م.ن (1974).

– النيفر، أحميدة، **الخطاب الديني في الصحافة التونسية، قراءة في مرحلة التأسيس(1881–1911)**، تونس، مركز دار النشر الجامعي، (2007).

– الهرماسي، عبد اللطيف، **المجتمع والاسلام والنخب الاصلاحية في تونس والجزائر**، ط1، بيروت، المركز العربي للأبحاث، (2018).

–Annuaire statistique de la Tunisie, 1946.

–Bourgade(François): Soirée de Carthage، Imprimerie، de L'institut de France. Paris, 1847.

–El Ghoul Yahia, naturalisation et nationalisme en Tunisie entre deux guerres, Centre de publication universitaire de manouba, 2002.

–F. Vermar, La France coloniale:notre protectorat Tunisien, première partie étude historique et géographique sur la Tunisie française,française imprimerie et librairie, Poitiers,1898.

–Ganiage, Jean, La population européenne de Tunis aux milieux du XXIX. Etude Démographique, P.U.F., Paris, 1960.

–Larguech, (Dalenda et Abdelhamid)",«Dar Joued» ou l'oubli dans la mémoire», In, Marginales en terre d'Islam, Tunis,Cérès Productions,1992.

–M.L.Machuel, L'Enseignement Public Dans la Régence de Tunisie, préfecture de l'enseignement public en Tunisie, Paris, Imprimerie nationale, 1889.

–Maalej, Abdelkader, Le Makhzen en Tunisie, Les Djellouli, Tunis,(s.d).

–Memmi, Albert, Portrait du colonise.Mayenne.Floch.1989 .

–Merad, Ali, Le Réformisme Musulman en Algérie1925-1940, essai d'histoire religieuse et sociale, France, mouton,1967.

–Raymond André et Poncet Jean: La Tunisie, 2eme édition refondue, Paris, Presse universitaire de France, 1971.

–Télili, Béchir, «A l'aube du mouvement des reformes à Tunis: un important document de AHMED BEN ABI AD-DIAF sur le féminisme1856",In Etude d'histoire sociale tunisienne du IXIème siècle,publication de l'université de Tunis,1974.

2-المقالات والدراسات العلمية:

- أبو حسان أحمد، جمال حمود، الإمام محمد الطاهر بن عاشور (**سيرة ومواقف**)، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، الأردن، مج5، ع(2/أ) 1430هـ/2009م.
- بن الطيب، محمد "شروط النهضة العربية الاسلامية في فكر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور"، الحياة الثقافية، تونس، ع 208، (ديسمبر2009).
- بن الطيب، محمد "من ملامح التنوير في فكر الشيخ عبد العزيز الثعالبي من خلال روح التحرر في القرآن الكريم"، الحياة الثقافية، تونس، ع 205، (سبتمبر 2009).
- بن عامر، توفيق،"مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي"، حوليات الجامعة التونسية، تونس، ع39، (1995).
- بن ميلاد احمد، محمد مسعود ادريس، محمد،"شكيب ارسلان والمغرب العربي، (من خلال الرسائل المتبادلة مع الشيخ عبد العزيز الثعالبي)، تونس، المجلة التاريخية المغاربية، تونس، ع 69-70، (ماي 1993).
- بن يوسف، عادل، "قراءة في مواقف الطلبة التونسيين بفرنسا من بعض القضايا الوطنية في مطلع الثلاثينات (التجنس والمؤمر الافخارستي والزواج المختلط"، روافد، ع 5، (1999-2000).
- بن يوسف، عادل،"العلاقة بين الوسط الصادقي والطلبة التونسيين بفرنسا بين 1879-1956»، المجلة الصادقية، سلسلة جديدة، جمعية قدماء المدرسة الصادقية، تونس، ع10، (جوان 1998).
- بن يوسف، عبد العزيز،"مشروع اصلاح التعليم الزيتوني من خلال كتاب"أليس الصبح بقريب 1903-1910، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون، **العلامة السيخ محمد الطاهر بن عاشور، واسهامه في تجديد الفكر الديني**، تونس، سلسلة آفاق إسلامية، ع9، ط1 (1996).
- بيتر هاينه، صالح شريف قومي من افريقيا في برلين اثناء الحرب العالمية الاولى"، حوليات الجامعة التونسية، تونس، كلية الآداب والعلوم الانسانية، ع 24، (1985).
- التميمي عبد الجليل، "محاضر جلسات اصلاح التعليم الزيتوني سنة 1924-1925»، المجلة التاريخية المغربية، عدد:21-22، تونس،1981.
- التميمي عبد الجليل، ظاهرة مريبة..."، المجلة التاريخية المغربية، ع 19-20، (اكتوبر1980).

- التميمي، عبد الجليل، "دور المبشرين في نشر المسيحية بتونس 1830-1881"، المجلة التاريخية المغربية، تونس، ع3، (جانفي–يناير 1975).
- الجريبي، جلول،"تحرير المرأة من ركائز المشروع الاصلاحي للشيخ عبد العزيز الثعالبي"، مقال ضمن كتاب علي الشابي وآخرون، **الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني**، سلسة آفاق إسلامية، وزارة الشؤون الدينية التونسية، ع4، ط1 (ماي 1993).
- الجنحاني، الحبيب "دور المجلات الثقافية في دعم الهوية العربية الاسلامية للشعب التونسي(1881-1956)»، الحياة الثقافية، تونس، ع183، (ماي 2007).
- الجنحاني، الحبيب، الحركة الاصلاحية في تونس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر –القسم الاول"، حوليات الجامعة التونسية، تونس، ع 6، (1969).
- الجنحاني، الحبيب، الشيخ عبد العزيز الثعالبي رائد بارز من رواد الحركة الاصلاحية"، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون، **الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني**، سلسة آفاق إسلامية، وزارة الشؤون الدينية التونسية.ع4، ط1، (ماي 1993)،
- الجويلي، نصر،"الدرس الذي ألقاه الشيخ محمد عبده بالخلدونية"، الحياة الثقافية، تونس، ع 157، (سبتمبر –اكتوبر 2003).
- حباسي شاوش، "محطة في مسار الحركة الوطنية التونسية(1914-1920)" ، مجلة الدراسات التاريخية، ع 07،الجزائر، (1993).
- حباسي، شاوش، "الايالة التونسية قبل فرض الحماية الفرنسية (1860-1881)»، مجلة الدراسات التاريخية، الجزائر، ع6، (1992).
- الحمامي، عبد الرزاق،"تجديد التفكير الديني وإصلاح التعليم"، حوليات الجامعة التونسية،" تونس، ع53، (2008).
- حمريت علي: "موقف الشيخ محمد النّخلي مصلحا بين النزعة الاتباعية، والنزعة التجديدية "، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون، **الشيخ محمد النّخلي وإسهامه في حركة الإصلاح والتجديد**، وزارة الشؤون الدينية: سلسلة آفاق اسلامية، ع10، ط1(1997).
- الحناشي، حسان، "دراسة مقارنة في مواقف تفسير المنار وتفسير تحرير التنوير من مسألة تعليم المرأة"، الحياة الثقافية، تونس، ع215، (سبتمبر2010).

- خالد، أحمد،"فكر الطاهر الحداد الإصلاحي"، ترجمة محمد عبازة، مجلة الحياة الثقافية، تونس، ع39، (جانفي 1986).
- الخميري، الطاهر،"تعريف بابن بأبي الضياف وتاريخه، الفكر، تونس، ع9، (1يونيو 1960).
- دراويل جمال الدين، "محمد الفاضل بن عاشور مؤرخا للثقافة العربية الإسلامية بتونس"، الحياة الثقافية، ع208، (ديسمبر 2009).
- دراويل، جمال الدين، "الشيخ محمد الطاهر وموقفه من النخبة الزيتونية" المجلة التاريخية المغاربية، تونس، ع119، (جوان 2005).
- دراويل، جمال الدين، إصلاحيو القرن التاسع عشر، وانتفاضة علي بن غداهم"، الكراسات التونسية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، مج62، ع 205-206، (2008).
- الدشراوي، فرحات،"بعض مواقف الصحافة الفرنسية الاستعمارية من عبد العزيز الثعالبي"، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون، **الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني**، سلسلة آفاق إسلامية، وزارة الشؤون الدينية التونسية، تونس، ع4، ط1، (ماي 1993)،
- الذوادي، رشيد،"محمد عبده والمشهد الإصلاحي التونسي"، الحياة الثقافية، تونس، ع 160، (مارس-أفريل 2004).
- روشو محمد الهادي، "الفكر التنويري عند الشيخ محمد النخلي القيرواني، مجلة التنوير، جامعة الزيتونة - المعهد الاعلى لأصول الدين، تونس، ع12، (2010).
- زيادة، نقولا،"خير الدين يكتب كتابه: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، آراء كتبت منذ قرن مضى جديرة بالإحياء اليوم"، مجلة العربي، الكويت، ع28، (10مارس1962).
- الزيدي علي، جامع الزيتونة أهم ميدان للتحركات السياسية بتونس خلال الحرب العالمية الأولى"، المجلة التاريخية المغاربية، تونس، السنة الثامنة والعشرون، ع104، (سبتمبر/ايلول2001).
- الزيدي، علي، "حركة اصلاح التعليم بجامع الزيتونة منذ نشأتها حتى لجنة صوت الطالب الزيتوني"، المجلة التاريخية المغربية، السنة 11، ع35-36، (ديسمبر 1984).
- الساحلي حمادي "آراء ومواقف الشيخ محمد النّخلي الاصلاحية من خلال آثاره"، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون، **الشيخ محمد النّخلي وإسهامه في حركة الإصلاح والتجديد**، سلسلة آفاق اسلامية، وزارة الشؤون الدينية، تونس، ع 10، ط1 (1997).

- الساحلي حمادي "نشاط الوطنيين التونسيين في المهجر اثناء الحرب العالمية الاولى"، المجلة التاريخية المغربية، تونس، ع 33-34، جوان 1984.
- الساحلي حمادي وبن الحاج يحي، الجيلالي،"الشيخ عبد العزيز الثعالبي من خلال وثيقة للبشير الفورتي"، روافد، ع 5، (1999-2000)، تونس، مجلة المعهد الاعلى لتاريخ الحركة الوطنية.
- الساحلي حمادي، " الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتفكيره الاصلاحي"، حوليات الجامعة التونسية، تونس، ع27، (1988).
- سالم الزبيدي، فرج حامد،"قراءة نقدية لكتاب روح التحرر في القرآن لعبد العزيز الثعالبي"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، الأردن، مج10، ع4، (2014).
- السّعفي حمّودة، "أسس الخطاب الاصلاحي عند الشيخ محمد النّخلي"، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون، الشيخ **محمد النّخلي وإسهامه في حركة الإصلاح والتجديد**، سلسلة آفاق اسلامية، وزارة الشؤون الدينية، تونس، ع 10. (1997)
- السعفي حمودة، إبراهيم الرياحي،" آثاره ومكانته العلمية وملامح شخصيته"، الهداية، تونس، ع 6، السنة 20، ص 61.
- السعفي حمودة، أسس الخطاب الإصلاحي، الهداية، تونس، ع 157، (سبتمبر-اكتوبر 2003).
- الشابي علي، "صلة النخبة التونسية بجمال الدين الافغاني ودروهم في حركة العروة الوثقى"، تونس، المجلة التاريخية المغربية، ع10-11، (جانفي-يناير 1978).
- الشابي، علي، "الزعيم عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني"، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون **الشيخ عبد العزيز الثعالبي وتجديد الفكر الديني**، سلسلة آفاق إسلامية، وزارة الشؤون الدينية.تونس، ع4، ط1، (ماي1993)
- الشتيوي، محمد علي،"النخبة التونسية والتعريف بالقضية الوطنية في المؤتمرات الدولية في الثلث الاول من القرن العشرين"، الحياة الثقافية، تونس، ع 233، (سبتمبر 2012).
- الشرفي، عبد المجيد،"الحركة التبشيرية في تونس في القرن التاسع عشر: بورغاد ولافيجري"، حوليات الجامعة التونسية، تونس، ع 8، (1971).
- شمام، محمود، "الشيخ محمد الخضر الحسين من خلال آثاره العلمية، الجزء الأول"، الهداية، تونس، المجلس الإسلامي الأعلى، سنة22، ع65.

- الشنوفي المنصف، " رسالة أحمد إبن أبي الضياف في المرأة (مخطوط)"، حوليات الجامعة التونسية، تونس، ع5، (1968)، ص 56.
- الشنوفي، المنصف، "أليس الصبح بقريب"، حوليات الجامعة التونسية، تونس، ع5، (1968).
- الشنوفي، المنصف، "علائق رشيد رضا، صاحب المنار مع التونسيين (1898-1935)»، حوليات الجامعة التونسية، تونس، ع4، (1967).
- الشنوفي، المنصف، "مصادر عن رحلتي عبده لتونس"، حوليات الجامعة التونسية، تونس، ع3، 1966.
- الشنوفي، علي، "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، حوليات الجامعة التونسية، تونس، ع10، (1973).
- الشواشي سليمان "المحاضرة التي ألقاها الأستاذ الإمام محمد عبده على منبر الجمعية الخلدونية"، الهداية، 192، (سبتمبر—اكتوبر2014).
- الشواشي، سليمان، "الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه الاصلاحي للتعليم الزيتوني"، الهداية، ع195، (اكتوبر-نوفمبر-ديسمبر 2015).
- صالح الشريف التونسي، "بيان توحش فرنسا في القطر التونسي والجزائري"، روافد، تونس، ع4، (1998).
- الصغير، نورالدين، "المدرسة الخلدونية وإشكالية المعاصرة"، الهداية، تونس، المجلس الإسلامي الأعلى، ع4، السنة 19، (4ديسمبر1994-31جانفي1995).
- صفر، محمد،"المرأة في الإصلاحية التونسية الحديثة لمعاصرة(2)"، الإتحاف، تونس، ع110، (1فيفري 2000).
- الصيادي، المنجي،"الطاهر الحداد ونزعته التربوية"، الحياة الثقافية"، تونس، ع39، (جانفي 1986)، ص 36.
- ضيف الله، محمد،"معالم الحركة النسائية في تونس(1936-1956) مساهمة للتأريخ للحياة الجمعياتية"، روافد، ع1995،1.
- الطويلي، أحمد،"مكانة ابن أبي الضياف بين دعاة الإصلاح التونسيين"، الإتحاف، تونس، ع8، (ماي 1981).
- عباس، محمد الحبيب، "المدارس العصرية والفكر التونسي الحديث"، الفكر، تونس، ع6، (مارس 1968).

- عبد اللطيف، محمد الصادق،"المؤتمر الافخارستي بتونس حملة صليبية عليها"، الإتحاف، تونس، ع60، (1يونيو 1995).
- العجيلي التليلي "السلطة الاستعمارية والنخبة الدينية بالبلاد التونسية (1881-1918)»، حوليات الجامعة التونسية، ع39، (1995).
- العجيلي التليلي السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيين المجندين في الحرب العالمية الأولى، حوليات الجامعة التونسية، تونس، ع32، (1991).
- العجيلي التليلي مواجهة المحافظين للحركة الاصلاحية بتونس، بين 1895-1914»، روافد، المعهد الاعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس، ع2، (1997).
- العجيلي التليلي، "موقف شيخي زاويتي التيجانية ببوعرادة والقادرية بالكاف من حوادث افريل 1938"، حوليات الجامعة التونسية، تونس، ع30، (1989).
- العربي، علي، "في جذور التفكير في الدولة الوطنية التونسية (خير الدين وفريقه الإصلاحي)"، الثقافية، تونس، ع206، (اكتوبر2009).
- سعيد إسماعيل، علي، "الفكر التربوي العربي الحديث"، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع113، (مايو 1987).
- علية الصغير، عميرة، "الغرب في فكر عبد العزيز الثعالبي"، منوبة-تونس، روافد، تونس، مجلة المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، ع5، (1999-2000).
- علية الصغير، عميرة،"مسار تحرر المرأة في تونس بين مقتضيات الواقع واختلاف الرؤى، (1920-1948)»، تونس، الحياة الثقافية، ع 215، (جويلية2010).
- العليوي، ابو القاسم،"الشيخ محمد الفاضل بن عاشور وإصلاح التعليم الزيتوني"، الحياة الثقافية، تونس، ع209، (جانفي 2010).
- عويمر، مولود،"الغرب في منظور الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، الهداية، ع197، (افريل، ماي، جوان2016).
- القاضي، محمد، "الإصلاح والتحديث من خلالرسالة في المرأة لابن ابي ضياف"، الإتحاف، تونس، ع67، (1 مارس1996).

- كربول، سميرة،"مواقف مختلف التيارات الفكرية الفرنسية بتونس من المرأة خلال الفترة الاستعمارية"، روافد، تونس، المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية التونسية، ع5، (1999-2000).
- كرو، أبو القاسم محمد مكانة الطاهر الحداد بين دعاة تحرير المرأة العربية"، الحياة الثقافية، تونس، ع39، (جانفي1986).
- كرو، أبو القاسم محمد، "مكانة الطاهر الحدّاد بين دعاة تحرير المرأة العربية"، الحياة الثقافية، تونس، ع39، (جانفي1986).
- لبيض، سالم،"الإسلام الطرقي في المغرب العربي، بين الاضمحلال والتجدد، مثال البلاد التونسية"، روافد، ع4، (1998).
- اللطيف، علي، "أضواء على تاريخ المرأة التونسية من خلال مؤسسة جواد": مقاربة مجهرية لحالة القلعة الكبرى وأكودة بين الحربين" روافد، تونس، ع 13، (2008).
- محمدعلي، إيمان نونو، "دور زعماء الإصلاح تجاه تحرير المرأة التونسية في القرن التاسع عشر"، دورية كان التاريخية، (نسخة الترونية) الكويت، ع9، (2010).
- المدني، أحمد توفيق، "تراجم الرجال"، "ترجمة حياة المرحوم محمد النّخلي"، ضمن كتاب **تقويم المنصور**، السنة الرابعة 1345 هـ الموافق 1926م.
- المراكشي، محمد صالح،"تأثير رشيد رضا في بعض البلدان الإسلامية"، حوليات الجامعة التونسية، ع24، (1985).
- المزوغي، حسين،"من أجل ترجمة متكاملة لحياة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، الهداية، تونس، ع6، السنة 23.
- المناعي، الطاهر،"الثعالبي من الإسلامية إلى الكونية في روح التحرر في القرآن "الإتحاف، ع128، ديسمبر 2001.
- المنصوري، البشير،"الشعور الديني، وأثره في توجيه النضال الوطني في تونس خلال الثلث الاول من هذا القرن"، الهداية، تونس، ع4، السنة 19، (4 ديسمبر1994-31جانفي1995).
- الميزوري، العروسي، "من مواقف الشّيخ محمد النّخلي الاصلاحية، الجرأة والتبعات"، مقال ضمن كتاب: علي الشابي وآخرون، **الشيخ محمد النّخلي وإسهامه في حركة الإصلاح والتجديد**، وزارة الشؤون الدينية، تونس، ع10، ط1(1997).

- الميساوي عبد الجليل، "زوايا الوسط الغربي ودورها الاجتماعي " الحياة الثقافية، تونس، وزارة الشؤون الثقافية والاخبار، السنة 7، عدد21، (ماي–جوان1982).
- النفطي، الازهر، "المرأة التونسية بين حركة الاصلاح ورهانات الاستقلال "الإتحاف، ع169، (سبتمبر2006).
- الهلالي، على الدين،"خير الدين التونسي، رجل الفكر والعمل، مجلة الدوحة"، قطر، ع11، (1نوفمبر 1984).
- الوناس، منصف،"إشكالية تحرر المرأة وفضاءاتها، الحياة الثقافية"، تونس، ع39، (1986).
- يحي، بوعزيز، "دور الإخوان الرحمانيين في ثورة 1871 بمنطقة الاوراس، وأثر المقراني والحداد فيهما، الثقافة، الجزائر، ع38، (أفريل–ماي 1977).

- A.Demeerseman :"L'évolution de la famille Tunisienne".(I.B.L.A .n° 42,1er Trimestre.1948.
- M.Callens, Conditions de vie matérielles et sociales de la jeunesse étudiantes (I.B.L.A), n° 74,2ème trimestre, 1956.
- M.Kraiem,"le parti réformiste Tunisien(1920-1926)", in revue d'histoire Magrébine, Tunis, N°4,(Juillet1975).
- M'hamed Férid Ghazi,"Le milieu zitounien de1920à 1933 et la formation d'Abu Al Gacim Ach châbbi¸poète (1909-1934)", les cahiers de Tunisie¸4e Tr.1959, N° 28.
- Richard A.Macken, "Louis Machual and Educational Reform in Tunisia during the early Years of the French Protectorate"¸Revue d'histoire Maghrebine¸n°3, (Janvier1975).

3–الملتقيات، والندوات:

- بن خيرة، نجيب،"جهود الازهر في مواجهة التغريب، الامام محمد الخضر الحسين نموذجا"، ملتقى الإمام الخضر الحسين في الجزائر، أيام 25-26-27 ديسمبر2007، ضمن كتاب: الامام محمد الخضر الحسين، (م.أ.ك)، مج15.

- بن عزوز، حسين، "زاوية الشيخ مصطفى بن عزوز وأشهر اعلامها"، أعمال الندوة العالمية للامام محمد الخضر الحسين واصلاح المجتمع الاسلامي، المنعقدة بنفطة، تونس، أيام:16-17-18جانفي، 2009، ضمن كتاب: محمد الخضر الحسين، (م.أ.ك)،مج15.
- بوطيبي محمد، دور جمعية العلماء في محاربة التجنيس في تونس خلال الثلث الاول من القرن العشرين، مقال ضمن كتاب البعد الثوري في نشاط الحركة الوطنية الجزائرة 1919-1954، أعمال الملتقى الوطني المنعقد بجامعة محمد بوضياف -المسيلة 10مارس2016.جمع وتنسيق د.مصطفى عبيد، دار الهدى، الجزائر.
- بوملالي نجاة،"مجلة السعادة العظمى وقضايا الاصلاح"، أعمال الندوة العلمية العالمية حول الامام محمد الخضر الحسين واصلاح المجتمع الاسلامي، المنعقدة أيام 16-17-18جانفي 2009، بنفطة، تونس، ضمن كتاب الامام محمد الخضر الحسين (م.أ.ك)، مج 15.
- الجليدي، مصدق، "الاصلاح التربوي في فكر العلامة محمد الخضر الحسين "، أعمال الندوة العالمية للامام محمد الخضر الحسين واصلاح المجتمع الاسلامي، المنعقدة بنفطة، تونس، أيام:16-17-18جانفي، 2009، ضمن كتاب: الامام محمد الخضر الحسين، (م.أ.ك)، م15.
- الجليدي، مصدق، "الاصلاح التربوي في فكر العلامة محمد الخضر الحسين"، ملتقى الإمام الخضر الحسين في الجزائر، ضمن كتاب محمد الخضر الحسين، (م.أ.ك)، مج15.
- الحسيني علي الرضا، ،"ومضات من حياة العلامة محمد الخضر الحسين"، ملتقى الإمام الخضر الحسين في الجزائر"، أيام 25-26-27 ديسمبر 2007، ضمن كتاب: محمد الخضر الحسين، (م.أ.ك)، م15.
- الشايبي، محمد لطفي، كلمة افتتاح اعمال الندوة 11حول الزيتونة "الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي"، المنعقد بتوس بين 5و6ماي 2002، جامعة منوبة، تونس، ط2، (2006).
- الطبابي، حفيّظ "الزيتونة والزيتونيون في معترك النضال الوطني والاجتماعي"، أعمال الندوة الحادية عشر، حول الزيتونة: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي، المنعقد بتونس بين 5و6ماي2002، جمع وتنسيق عميرة علية الصغير. ع11، ط2، (2006)، جامعة منوبة، تونس2006
- العلاقي، عبد الكريم، "النخبة الزيتونية وأهل الكتاب في عهد الحماية"، أعمال الندوة الحادية عشر حول الزيتونة، الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي، المنعقد بتونس بين 5و6ماي2011، ط2، (2006)، تنسيق وجمع ونشر: عميرة علية الصغير، جامعة منوبة، تونس2006.

- علية الصغير، عميرة، "الزيتونة واليسار الفرنسي وحرية الفكر من خلال قضيبيتي الثعالبي (1904)، والحداد (1930)"، أعمال: الندوة الحادية عشر حول الزيتونة "الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي"، المنعقد بتونس بين 5و6ماي 2002، تنسيق وجمع ونشر: عميرة علية الصغير، جامعة منوبة، تونس.
- القاسمي، فتحي،"التراث الفكري التونسي"، أعمال الندوة العالمية للامام محمد الخضر الحسين واصلاح المجتمع الاسلامي، المنعقدة بنفطة، تونس، أيام:16-17-18جانفي، 2009.ضمن كتاب محمد الخضر الحسين(م.أ.ك)، مج15.
- القاسمي، فتحي،"التراث الفكري التونسي"، ملتقى الإمام الخضر الحسين بالجزائر المنعقد ببسكرة أيام 25-26-27 ديسمبر 2007، ضمن كتاب محمد الخضر الحسين، (م.أ.ك)، م15.
- المكني، عبد الواحد، "خريجو الزيتونة والحراك الإجتماعي، مثال عدول الإشهاد بالبلاد التونسية زمن الحماية"، أعمال الندوة الدولية الحادية عشر حول الزيتونة: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي، تونس أيام 5و6ماي2002، تنسيق وجمع ونشر: عميرة علية الصغير، ع11، ط2، جامعة منوبة، تونس2006.
- الهلالي، عبد الحميد، "انخراط المثقفين الزيتونيين في النضال الوطني خلال العشرينات: عبد الرحمان اليعلاوي نموذجا"، أعمال الندوة الحادية عشر حول الزيتونة: الدين والمجتمع، والحركات الوطنية في المغرب العربي، تونس 2006. المنعقد بتونس بين 5و6ماي 2002، جمع وتنسيق عميرة علية الصغير. ع11، ط2، جامعة منوبة، تونس2006

- Abdessamed Hichem,"la résidence face à la question de la réforme de l'enseignement Zitounien", (1930-1933), les mouvements politiques et sociaux dans la Tunisie des années 1930, Actes du 3ème séminaire sur l'histoire du Mouvement National (17, 18 et 19 Mai 1985), sidi Bou Said, Tunis, publication scientifique tunisienne, 1987.

4-المقابلات:

- مقابلة مع الدكتور عبد الجليل التميمي، أستاذ وباحث، بمؤسسة التميمي للبحث العلمي، بتاريخ 28-مارس-2014، من 9 إلى 10صباحا.

– مقابلة مع الدكتور محمد ضيف الله، استاذ التعليم العالي بجامعة منوبة، تونس، الأرشيف الوطني التونسي، جوان 2018، على الساعة 11صباحا.

5–المراسلات:

– مراسلة مع الأستاذ، على الرضا الحسيني، ابن أخ الإمام محمد الخضر الحسين، بتاريخ 2017/06/06.

ثالثا: الرسائل الجامعية

– حميدي، ابو بكر الصديق، **قضايا المغرب العربي في اهتمامات الحركة الاصلاحية الجزائرية 1920–1940**، اطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، المدرسة العليا للاساتذة ببورزيعة، الجزائر،2010–2011.

– الماجري، عبد الكريم، **دور ومساهمة المغاربة في الحركات الاجتماعية والسياسية في العالم العربي الاسلامي قبيل الحرب العالمية الأولى**، شهادة الكفاءة في البحث، تونس، كلية الاداب والعلوم الانسانية،1977.

– المنقعي، العروسي، **الصادقية وأثرها في الحياة الفكريةفي تونس1875–1956**، بحث مرقون لنيل شهادة التعمق في البحث، كلية الاداب والعلوم الانسانية، 1979.

رابعا: الموسوعات.

– الجندي، أنور، **العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، الموسوعة** الإسلامية العربية، ج4، لبنان، دار الكتاب اللبناني.

– الزركلي، **خير الدين، موسوعة الأعلام**، ج5، دار المعلمين، بيروت، ط5، (2002).

– طرابشي، جورج، **موسوعة الفلاسفة**، بيروت، دارالطليعة، ط3، (2013).

– كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ط2، (1983).

– الكيالي، عبد الوهاب وآخرون، **الموسوعة السياسية**، ج1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت.

– **الموسوعة التونسية**، ج1، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، ط(2013).

– الموسى، عصام سليمان وآخرون، **الموسوعة الصحفية العربية الميسرة**، مج1، ج6، أعلام الصحافة في الوطن العربي، تونس،1997

الفهـــــارس العامة

- فهرس الأعلام
- فهرس الاماكن والمواقع
- فهرس الجمعيات والتنظيمات والحركات
- فهرس الصحف والمجلات
- فهرس المحتويات

ملاحظة: تشمل الفهارس العامة بالإضافة الى متن الرسالة أيضا الإحالات والتعليقات، والتعريفات، ولهذا ربما تجد إسم العَلَم أو المكان أو الصحيفة غير وارد في المتن، غير أنه وارد في الاحالات والتعليقات والتعريفات.

الفهارس العامة

1-فهرس الأعلام

2-فهرس الاماكن والموقع

3-فهرس الحركات والمنظمات والاحزاب

4-فهرس الصحف

5-فهرس المحتويات

ملخص الأطروحة باللغتين:

تتناول هذه الدراسة أصول وقضايا الفكر الاصلاحي في تونس بين 1900-1939، قبل وأثناء الحماية الفرنسية. في المجالات الدينية والاجتماعية والتربوية، مثل إصلاح التعليم والتربية في جامع الزيتونة وذلك بتحديثه من حيث المناهج الدراسية والاساليب التعليمية. وكذا قضية تجنيس التونسيين وادماجهم في الحضارة الغربية، ووضعية المرأة التونسية والإشكالات التي أثيرت من حولها، مثل تعليمها وأحوالها الشخصية: كالزواج والطلاق والميراث. وقضية العمل النقابي التونسي وانشغاله بهموم العمال والنضال في سبيل تحصيل حقوقهم.

تتأسس هذه الدراسة على أفكار ورؤى أبرز المصلحين التونسيين أمثال: عبد العزيز الثعالبي، والامام محمد الطاهر بن عاشور والإمام محمد الخضر الحسين، والشيخ محمد النخلي. وذلك من خلال ما خلفه هؤلاء من آثار ومؤلفات كثيرة ومتنوعة. (كتب، أشعار، مقالات صحفية...إلخ)

وفي ضوء هذه الدراسة برزت إشكالية واضحة ومحورية في كل القضايا الاصلاحية المعالجة في الفترة المذكورة، وهي إلى أي مدى تمكن المصلحون التونسيون تحقيق التوافق في نظرتهم الاصلاحية بين الحداثة من جهة والاصالة من جهة أخرى؟

الكلمات المفتاحية: الاصلاح، الاصلاح الديني، التربية والتعليم، المرأة، التجنس، الاصلاح الاجتماعي.

Résumé

Cette étude traite des origines et des enjeux de la pensée réformiste en Tunisie entre 1900 et 1939, avant et durant le protectorat français. Dans les domaines religieux, sociaux et éducatifs, comme la réforme de l’éducation à la mosquée (Université) de Zaitouna en la mettant à jour en matière de programmes éducatifs et de méthodes d’enseignement. Ainsi que la question de la naturalisation des citoyens et de leur intégration dans la civilisation occidentale, à noté aussi le statut de la femme tunisienne et les problèmes qui se posent autour d’elles, tels que leur éducation et leur statut personnel : mariage, divorce et héritage. Ainsi que la question du syndicalisme tunisien et les soucis des préoccupations des travailleurs et la lutte pour la réalisation de leurs droits.

Cette étude est basée sur les idées et les visions des plus éminents réformateurs tunisiens tels que : Abdelaziz Al-Thaâlbi, Imam Mohammed Al-Tahar Ben Achour, Imam Mohamed Al-Khadir Al-Hussein et Cheikh Mohammed Al-Nakhli, à travers leurs nombreux écrits (Livres, avis, articles de presse, etc.)

À la lumière de cette étude, une problématique claire et centrale est apparue dans toutes les questions de réformes traitées au cours de la période mentionnée, à savoir dans quelle mesure les réformateurs tunisiens ont-ils pu parvenir à une compatibilité dans leur vision réformiste entre modernité d'une part et authenticité ou originalité d'autre part ?

Mots clés : Réforme – Réformisme religieuse - Education et enseignement – Femme – Naturalisation – Réformisme sociale.

Summary

This study deals with the origins and issues of reformist thought in Tunisia between 1900 and 1939, before and during the French protectorate. In religious, social and educational fields, such as reforming education at Zaitouna Mosque (University) by updating it in terms of educational programs and teaching methods. As well as the question of the naturalization of citizens and their integration into Western civilization, also noted the status of Tunisian women and the problems that arise around them, such as their education and their personal status: marriage, divorce. and inheritance. As well as the question of Tunisian, trade unionism and the concerns of workers' concerns and the struggle for the realization of their rights.

This study is based on the ideas and visions of the most prominent Tunisian reformers such as: Abdel Aziz Al-Thaâlibi, Imam Mohammed Al-Taher Ben Achour, Imam Mohamed Al-Khadir Al-Hussein and Sheikh Mohammed Al-Nakhli, through their many writings (Books, opinions, press articles, etc.)

In the light of this study, a clear and central problematic emerged in all the reform questions dealt with during the aforementioned period, namely to what extent the Tunisian reformers were able to achieve compatibility in their reformist vision between modernity on the one hand and authenticity or originality on the other?

Keywords: Reform - Religious reform - Education and teaching - Women - Naturalization - Social reform.